Die Genealogie der Einsamkeit.

Von

Herman Schmalenbach.

Das Erlebnis der Einsamkeit scheint dem Zeugnis seines Namens nach ein bloß negatives Erlebnis zu sein, das zu seiner Möglichkeit den Gegenhalt der Zweisamkeit und Mehrsamkeit voraussetzt. Es scheint in Opposition zu diesem seinem Korrelat, das seinerseits sehr viel selbständiger, selbstverständlicher ist, lediglich ein Fehlen, einen Mangel fühlbar zu machen, dem man ein gewisses Verschoben-Sein des Ursprünglichen, »Natürlichen« anmerkt.

Das »natürliche« Verhalten des Menschen ist offenbar, sich mit allen anderen Menschen und selbst mit den Tieren, den Pflanzen, den Gegenständen und Dingen des gesamten Lebens so eins zu fühlen oder doch jedenfalls ihnen so nahe, daß auch nicht für das Internste der Seele irgendwelches Einsamkeits- oder Fremdheitsgefühl der Umwelt gegenüber entstehen kann: Psychisches lebt ja in allem ringsum, murmelt aus der fließenden Quelle, raunt aus den Blättern jedes Baumes und Strauches, wird als Atem oder Wind vernehmlich beredt, wie es als Zorn aus dem rollenden Donner, als hochhinfahrende Freude aus den Strahlen der Sonne tönt. Auch ist die Eingestelltheit der Menschen solcher Frühe durchaus auf das Zusammen mit anderen Menschen, mit Tieren und Dingen gerichtet, so daß ihnen selbst im Kontraste gegen die Umwelt, einem Leid etwa, das nur einen Einzelnen trifft, und bei vielleicht vorauszusetzender Gleichgültigkeit aller Andren dagegen, ja selbst in äußerem Allein-Sein, das höchstens Angst oder Sehnsucht erweckt, das Bewußtsein irgendwelcher prinzipieller, nicht durch dies oder jenes veranlaßter »Einsamkeit« schlechterdings nicht entstehen kann. Schon weil man alles Psychische in engster Gemeinschaft und selbst Identität mit dem biologischen »Leben« begreift, ist das Gefühl der Abseitigkeit durchaus undenkbar.

Auch der »natürliche« Mensch kennt aber, wie wir soeben sagten, das Angst- oder Sehnsuchtserlebnis des äußeren Allein-Seins, wovon sich die spezifische Einsamkeit — abgesehen vielleicht noch von der Gefühlsqualität des Schmerzlichen, die sich bei der letzteren oft auch mit Freudigkeit vermischt und zuweilen sogar dadurch ersetzt wird — nur insofern zu unterscheiden scheint, als diese keiner Konstellation von »Umständen« zu ihrem Auftreten bedarf, ja auch unter günstigen Umständen und manchmal gerade unter diesen zu entstehen vermag; mitten unter Freunden überfällt die Seele die erschreckende Einsicht des prinzipiellen Allein-Seins. Das Gefühl davon ist nicht von Außen bedingt, quillt spontan aus der eigenen Seele hervor und hat daher weiterhin auch nicht wie jene nur »zufällige« Einsamkeit den Charakter des Transitorischen: gewiß ist auch die eigentliche Einsamkeit ein seinem Wesen nach nur zu Zeiten und für Zeiten in das Bewußtsein tretendes Erlebnis, aber da, wo es gegründet und sozusagen essentiell ist, lebt es doch in der Form des alle Erlebnisse färbenden »Unterbewußtseins« dauernd, liegt nur in stets halbwachem Schlummer; ja die Einsamkeit hat hier, selbst wenn sie als Erlebnis nicht dauern sollte, ihrem Charakter nach die Eigenschaft der Dauer, eines etwas nämlich, das zwar als solches vergehen mag, dessen Grund und Basis aber immer bleibt, das von Außen höchstens geweckt, niemals geschaffen wird.

Damit aber ist unser erster Ansatz durchaus in Frage gestellt, der die Einsamkeit als bloß negatives Beziehungserlebnis und in steter Korrelation zur Vielsamkeit verstand; negativ war nur die uneigentliche Einsamkeit des »natürlichen« Menschen, auch als solche zwar eine Umkehrung des »Natürlichen«, wobei aber genauer nur die Bedingungen umgekehrt und »unnatürlich« sind, während die Antwort durchaus »natürlich« ist; die dagegen wirklich aus der »Natur« herausfallende, ihren Grund nur in der eigenen Seele habende Einsamkeit ist, da dieser Grund ja nun selbstverständlich nicht ein bloßes Fehlen, bloßer Mangel sein kann, durchaus positiv. Soviel allerdings wird immer von der eben notwendigen Negativität der Einsamkeit bestehen bleiben, daß sie sich durch ein Fehlen, einen Mangel (oder auch dadurch) ausdrückt: den Mangel der Teilnahme von Außen oder am Außen, der die Einsamkeit konstituiert, wenn auch der Grund hier nicht das Außen und nicht das Fehlen ist, sondern die positive qualitas des Ich; doch geht die Negativität jedenfalls nur den Ausdruck, das Bewußtwerden der Einsamkeit an, nicht ihre Provenienz — und mit der positiven Provenienz wird dann weiterhin auch der Charakter der Einsamkeit, der wahren und echten

Einsamkeit, ein positiver sein, wird sich auch unabhängig von der Provenienz der positive Charakter in der bloßen Erscheinung der Einsamkeit zeigen.

Wir wollen diesen positiven Charakter der Einsamkeit nicht weiter untersuchen. In allen abgeschwächteren Bezeugungen, die aber auch dann immerhin noch stark und eigenartig genug sind, um ihr Entstanden-Sein aus dem Positiven erkennen zu lassen, wird sich auch die positive Einsamkeit dem Bewußtsein als bloß negative manifestieren, ja das oft trotz des positiven Ursprungs in den allein noch vorhandenen Resten auch sein. Sogar ist dies die verbreitetste und vielfach nicht einmal mehr als solche gesehene Form der Einsamkeit in der modernen Welt, dort nämlich, wo sie sich nur als Hast oder nie befriedigte Sehnsucht ausspricht: die Seele ist auf ständiger Suche nach Verbindung, nach Mitteilung, wobei die Erfolglosigkeit solcher Suche doch darin liegt, daß derartige Seele — gleich übrigens dann auch allen andren — sich nicht auf die anderen »einstellt«. Sehr viel tiefer reicht schon das aber dennoch in der Erscheinung nicht minder negative Einsamkeitsgefühl, wo der Wille zur Einstellung allseitig da ist, auch das Vermögen dazu nicht mangelt, aber trotzdem die schmerzliche Erkenntnis nicht weicht, daß ein Letztes der Seele, ihr Innerstes stets unausgesprochen bleiben muß, daß von dort aus keine Brücke hinübergeht. Als Einsamkeit gelten oft auch die Zustände der Trauer, ja schon des Unmuts, in denen die Seele so mit sich selber und dem sie Ausfüllenden beschäftigt ist, daß auch ein sehr wohl in der gleichen Zeit vorkommendes brennendes Verlangen nach Aufgerührt-Werden von Außen nicht hilft, der Zuspruch anderer Seelen nicht trifft, ja selbst die Kunst, die Musik und schließlich sogar, bei religiösen Menschen, zu ihrer dann freilich quälendsten Scham, die Tröstung der Religion schweigt; doch eigentliche Einsamkeit ist in diesem Phänomen nicht gegeben (sowenig wie in dem Allein-Sein der Seele mit ihrem Werke), denn das auch hier freilich vorhandene schmerzlich-unstillbare Verlangen nach Zwiegespräch wird hier nicht vom ja dauernden Kerne der Seele, sondern gleichsam durch eine, wenn auch innere, Wand, die relativ zufällig und vor allem transitorisch ist, behindert; zugegeben werden muß freilich, daß auch diese scheinbare Einsamkeit in der beschriebenen, sehr der Individualität anhaftenden Form nur dort möglich ist, wo die kulturelle Situation derartig individuelles, einzelseelisches Fühlen und damit auch die wahre Einsamkeit dem Prinzip nach hat ebenfalls schon entstehen lassen.

Im übrigen aber sind alle diese Einsamkeiten, wie wir schon

sagten, negativ, wenn auch ihr letzt-ursprünglicher Entstehungsgrund vielleicht positiv war und man die Positivität irgendwie noch immer den jetzt jedenfalls allein noch vorhandenen Resten anmerkt. Es ließen sich indes leicht auch Beispiele der wahrhaft und voll positiven Einsamkeit geben, wie sie uns in der Folge denn auch begegnen werden — einstweilen aber sollen alle diese, hier nur als provisorische Aufweisungen des Ausgangsphänomens gedachten Andeutungen nur dazu dienen, unsere eigentliche, die historisch-kulturphilosophische Absicht vorzubereiten. Wir wollen in dem gegenwärtigen Zusammenhang nicht auf eine genaue Beschreibung und Zergliederung des Einsamkeitserlebnisses aus, ebensowenig, wie uns an einer eigentlichen »Theorie« der Einsamkeit liegt, einem Netze etwa, in dessen Maschen die in Frage stehenden Phänomene und ganz genau nur diese eingefangen und möglicherweise auch schon sortiert würden. Wollten wir dies, so wäre wohl zur Charakterisierung der »positiven« Einsamkeit zunächst schon darauf aufmerksam zu machen, daß mit der Einsamkeit notwendig zusammenhängend ein gewisses Fremdheitsgefühl sei, das zwar auch den Abstand gegen die Umwelt enthält und insofern gleichfalls bloßes Relationserlebnis ist, aber doch die subjektive Beziehungsseite, das Ich, schon sehr viel positiver ausdrückt; es wäre weiter vielleicht eine Unterscheidung von aktiver und passiver Einsamkeit zu statuieren, deren letztere (vermutlich tiefere) die Teilnahme des Außen am eigenen Selbst, deren andre die Teilnahme des Selbst am Außen ersehnte; und ferner wäre die Frage der Schmerzlichkeit oder, da es auch das ja heute gibt, der Freudigkeit des Gefühls zu betrachten; vor allem aber müßte das Verhältnis der Einsamkeit zu Individualität und Individualismus [1]), auch zu Subjektivismus untersucht werden, die sicherlich damit verwandt, zum Teil wohl nur einfach umfassender, zum Teil aber auch ganz anders geartet sein dürften. Wir wollen alles dieses nicht, sondern unsere Absicht soll lediglich sein, die historische und kulturphilosophische Frage nach den geistigen Zusammenhängen, den situationellen Gründen der Einsamkeit zu beantworten, wobei freilich auch die Psychologie, Psychophänomenologie unvermeidlich einige Aufhellung erfahren mag, wie sich auch das Problem der »positiven« Einsamkeit, dessen erste Abgrenzung uns nur zur notdürftigsten Einstellung veranlassen sollte, von selber lösen wird.

Eben bei solchem Verzichte indes auf psychophänomenologische Aufzeigung wird es vielleicht als ratsam erscheinen, den Ausgang

1) Vgl. dazu den Aufsatz »Individualität und Individualismus,« der demnächst in den »Kantstudien« veröffentlicht wird.

an einem Punkte zu nehmen, wo das Erlebnis der Einsamkeit gleichsam einen faßbaren Körper, einen vom bloßen »Leben« losgelösten oder loslösbaren Ausdruck erhalten hat, was vor allem in einer Philosophie, einem metaphysischen Begriffs-System geschehen sein könnte. Was da nun in der Tat dem Erlebnis der Einsamkeit ganz eigentlich entspricht, ist wohl das Dogma von der Präponderanz der »inneren Wahrnehmung«, das alle »unmittelbare Gegebenheit« in das Einzelbewußtsein verlegt, alles andre aber nur als aus diesem erschlossen behauptet. Es ist ein Gedanke Descartes', auf den diese große Bereiche der gesamten neueren Philosophie überherrschende Lehre zurückgeht: der cartesianische »Zweifel« nämlich, der als das methodische Grundprinzip der Philosophie gefordert wurde, fand seine Grenze am »Ich«, das sich seinerseits in eben dem Zweifel selber verbürgte und somit als die einzige selbstgewisse Realität bestehen blieb.

Es ist ein durchaus neuzeitlicher Gedanke, mit dem die neuzeitliche Philosophie beginnt, wie auch das Erlebnis der Einsamkeit ein durchaus neuzeitliches zu sein scheint. Gleichwohl finden wir aber auch schon in der Antike, so fern ihr auch die spezifische Theorie vom Wertvorzug der inneren Wahrnehmung wie auch jede darauf aufgebaute Metaphysik des Einzelseelischen, etwa die des Leibniz oder in andrer Weise des Berkeley war, eine gewisse Analogie: in dem Subjektivismus der Sophistik: Gorgias stellt den ungeheuerlichen Satz auf, daß es ein vom Subjekt unabhängiges Objekt der Erkenntnis überhaupt nicht gebe; wenn es aber eines gäbe, so wäre es doch jedenfalls nicht erkennbar; sollte es indes sogar erkennbar sein, so könne zumindest diese Erkenntnis eines Subjekts keinem anderen Subjekte mitgeteilt werden. Das scheint wohl in der Tat das Aeußerste, was an »Subjektivismus«, an absoluter Eingeschränktheit des einzelnen Ich in das eigene Selbst denkbar ist: gegen die Dinge ist hier ebenso wie gegen alle anderen Individuen die Seele schlechthin abgeschlossen, hat wie bei Leibniz keine »Fenster«, durch die irgendetwas hinaustreten oder hereinkommen könnte.

Es ist der Geist der Skepsis, dessen Umkreise sich der sophistische »Subjektivismus« zuordnet, und Skepsis, nämlich Zweifel war es auch, was ja den cartesianischen Satz hervorbrachte; nur ist die Richtung allerdings umgekehrt, da das dubito des Descartes nicht wie das der Sophistik dauernde Absicht, dauernder Selbstwert, sondern Durchgang und Vehikel positiver Erkenntnis sein soll, eine bloße »skeptische Methode« also, die ja auch von Kant empfohlen wird und dem Philosophieren bei seinem ihm von Vielen wenigstens zugeschrie-

benen Anspruch auf »Voraussetzungslosigkeit« vielleicht sogar notwendig ist.

Man könnte daher in der Skepsis, sei es in der absoluten, sei es in der bloß methodischen, die Basis des gesamten einzelseelischen Fühlens und damit der Einsamkeit zu erkennen vermeinen, da die Skepsis nämlich nicht, was sich zunächst freilich auch noch annehmen ließe, das, was bei Gorgias ihr Argument, bei Cartesius ihre Grenze ist, von Außen übernommen hat oder übernommen zu haben braucht, sondern wirklich ihrerseits zu schaffen imstande sein dürfte. Man hat die Skepsis — und dies scheint zunächst doch durchaus berechtigt — historisch daraus abzuleiten versucht, daß in der jeweils vorhergehenden Geistesepoche eine reiche Mannigfaltigkeit philosophischer Weltsichten emporgewachsen war, die sich gegenseitig widersprachen, und deren — wenn auch vielleicht vor der weit und groß überschauenden philosophia perennis gar nicht vorhandene, so doch dem enger und minder tief sehenden Auge der Zeitgenossen erscheinende — »Anarchie« das Philosophieren jetzt aus der metaphysischen in die erkenntnistheoretische Fragestellung, diese aber sogleich zur Skepsis und zwar, was Formulierung und Argumentierung angeht, subjektivistischen Skepsis verschob: seiner Herkunft gemäß und von Anfang an mußte wesensnotwendig das Problem des Erkennens, ohne sich auf die Unterscheidung von Erkenntnisarten einzulassen und vielmehr sogleich die allgemeine Möglichkeit des Erkennens fassend, negativ beantwortet werden, wie auch weiterhin der Rechtsgrund für derartigen Agnostizismus allein im eben hier also erscheinenden Subjektivismus, in der Eingeschränktheit der Seele ins eigene Selbst gesehen werden konnte: denn da die Unterschiede der bisherigen metaphysischen Bilder den Individuen zur Last gelegt wurden, so hielt man das Erkennen überhaupt für eine Angelegenheit der Individuen, worauf man dann in Verbindung mit der ja schon im Anfang vorgezeichneten Skepsis übertreibend die individuellen Unterschiede zu schlechthiniger Abgeschlossenheit der Individuen machte. Zwar gilt diese Ableitung zunächst nur für die antike, die sophistische Skepsis, aber für die cartesianische, bloß methodische Skepsis, bei der das Ich nicht Argument, sondern Grenze, Haltmachen des Zweifels ist und auf der Grenze, dem Haltmachen der Ton liegt, ließe sich vielleicht, wenn nicht direkt, so doch auf dem Umwege über die echten Skeptiker, die ihm vorhergingen und von denen er abhängig ist, die Montaigne, Sanchez, Charron, bei denen die Sache nun in der Tat ähnlich wie bei den Sophisten liegt, die gleiche historische Ableitung versuchen. Daß weder in der Sophistik noch bei jenen Skeptikern des 16. und

17. Jahrhunderts, sondern erst bei dem (in der Antike fehlenden) Nachfahren der letzteren — der nämlich in dieser für ihn ja nur propädeutischen Hinsicht wirklich nur Nachfahre und daher hier systematisch enger, schmaler war — die Verbindung von Zweifel und Einzelseele ganz rein und ausschließlich vollzogen wurde, könnte die Herkunft der im Anfang eben noch nicht so ganz klaren und sauberen Theorie von der Eingeschränktheit des Ich nur wahrscheinlicher machen.

Ein Einwand dürfte es zunächst noch nicht sein, daß später diese Theorie sich von der freilich in Resten spürbar stets verbleibenden Skepsis, die ja auch schon bei Descartes bloß methodisch war, getrennt hat und nun selbstverständlich weiterlebt. Gewichtiger ist, daß sich auch umgekehrt die Skepsis vom Subjektivismus loslösen konnte: so hat sie z. B. im »Biologismus« statt der Abgeschlossenheit der Einzelseele, die in allen Lebewesen prinzipiell allein vorhandene und stets andre Interessiertheit der »Gattung« als Argument des Zweifels genommen; und der »Transszendentalismus«, der sein Bestreben als eine Forschung nach den »notwendigen und hinreichenden« Bedingungen der Erkenntnis (wie dann auch aller anderen Kulturgebiete) denominiert und gemäß solcher Einstellung auf genau das »Notwendige und Hinreichende« — gleich der mathematischen Axiomkritik, der ja auch diese Termini entnommen sind — eine skeptische Methode, wenn nicht befolgt, so doch als das methodische Grundprinzip fordert und zu befolgen vorgibt, hat an Stelle des dann zu neuem Ansatz werdenden subjektiven Ich die als rein objektiv begriffenen, ihre Verbürgung aber allein aus dem wechselweisen Zusammenhange aller Erkenntnis nehmenden Prinzipien der Wahrheits-Geltung als Grenze des Zweifels genommen. Aber der Biologismus ist seiner Intention nach ja eigentlich keine Skepsis, er will die Möglichkeit des Erkennens nicht leugnen, sondern in einer nur dem Vertreter des absoluten Wahrheitsgedankens als Leugnung erscheinenden Weise deuten; und dem Transszendentalismus ist der Zweifel, wie Descartes und Kant, bloße Methode, die zwar in ihren Anfängen, als sie noch von der wirklichen Skepsis abhängig und durch diese orientiert war, deren Formen und Gesetze annehmen konnte, sich inzwischen aber völlig eigene geschaffen hat und mit jener also auch in keiner Weise mehr zusammengestellt werden darf. Nur die eigentliche Skepsis und sogar — falls es nämlich noch andre gibt — nur diejenige Skepsis, die historisch als der Gegenwurf auf eine Reihe sich widersprechender oder zu widersprechen scheinender metaphysischer Weltsichten begriffen werden muß und die auf diese

Widersprüche hin mit völliger Leugnung des Erkennens antwortet, den Grund aber dann naturgemäß, der »individuellen« Verschiedenheit der Systeme entsprechend, in den »Individualitäten« sieht, führt zum theoretischen Subjektivismus.

Wenn wir gleichwohl nicht an die Entstehung des einzelseelischen Fühlens und gar der eigentlichen Einsamkeit aus der Skepsis glauben, so leitet uns dabei zunächst die allgemeine Einsicht, daß die Geistesgeschichte niemals derartig logisch-gradlinige Wege geht: schon die Skepsis allein ist zwar bloß philosophiehistorisch in solcher Weise abzuleiten, aber im Zusammenhange der gesamten kulturellen Situation hat sie doch Verbindungen und Beziehungen, die weitere und tiefere Gründe notwendig machen, als es die bloße Resignation auf Metaphysik vor deren bisheriger »Anarchie« wäre. Und das die Skepsis hier Argumentierende, die einzelseelische Einsamkeit, ist erst recht einer so reichen Mannigfaltigkeit von Lebenstendenzen und -äußerungen verknüpft, daß nur theoretische Ableitung allzu schwach und kümmerlich ist. In der Tat erkennt sich die offensichtliche Kurzbeinigkeit dieser Genealogie vor allem daran, daß die Behauptung zunächst der Sophisten — als der ersten, die hier zu nennen waren — von der schlechthinigen Eingeschränktheit, Abgeschlossenheit jedes Ich ja etwas durchaus anderes bedeutet als das von uns Gesuchte. Gewiß spricht aus jenem Satze des Gorgias ein extremer Subjektivismus, aber es ist ein bloßer Erkenntnis-Subjektivismus, und nichts verrät, daß ein wirkliches und einzelseelisches F ü h l e n vorhanden gewesen sei. Im Gegenteil: die muntere Geschäftigkeit der Sophisten, die sie zwar aus allen politischen und sozialen Gefügen herausgetan, sie aber dafür in einem steten und auch kein Innerstes mehr abseits lassenden Zusammen mit zahllosen Freunden, Genossen, Schülern belassen hatte und schon durch die Gewohnheit ständigen und stets wachen Redens und Diskutierens, das keineswegs ein gewaltsames Uebertönen des inneren Allein-Seins, sondern im Gegenteil eine sehr helle und frohe Betriebsamkeit war, das wirkliche einzelseelische Sein durchaus ersticken mußte, konnte keinerlei innere Einsamkeit und echte, tiefe Fremdheit gegen jedes Draußen aufkommen lassen. Was man aber allerdings wird annehmen müssen, ist dies, daß auch der bloße Erkenntnis-Subjektivismus der Sophisten gewiß in den tiefer liegenden Schichten des eigentlichen, des fühlenden »Subjektivismus« ursprünglich begründet gewesen sein und aus diesem stammen mag, wie man denn also auch ohne weiteres die Existenz solchen tiefer liegenden »Subjektivismus« in der gleichen und der vorherigen Zeit vermuten muß, nur haben die Sophisten das

Urerlebnis nur nacherlebt und nacherlebend zu ihren Zwecken verwandt: die Skepsis ist nicht Grund — ist übrigens ebensowenig, wie man nun umgekehrt und auf den Charakter des seelischen Eingeschlossen-Seins als Argument der Skepsis hin denken könnte — Folge des »Subjektivismus«, sondern beide sind zunächst voneinander völlig unabhängig, sind autochthon, wenngleich die sich ja auch später noch wiederholende historische Verbindung der beiden darauf hindeuten mag, daß beide in einer gemeinsamen geistigen Gesamtsituation, deren Ausdruck beide dann sind, verwurzelt sein dürften.

Wenn es nun also gilt, die tieferen und erst eigentlichen Statuierungen der wahrhaften Einsamkeit in den primären Ausformungen historisch zu erkennen, so werden wir in der Antike das Auftauchen dieser Geisteshaltung am wenigsten vermuten. Der Grieche lebte völlig in der früher als das »natürliche« Verhalten des Menschen angedeuteten Weise, wozu ihm seine aus solchem Verhalten hervorgegangene Religion, die alles ringsum nicht nur psychisch, sondern selbst göttlich zu sehen lehrte, noch besondre und dauernde Fähigkeit gab. Und auch in menschtümlichen Lebensbezügen ist die Verbundenheit zumal dadurch sehr stark, daß der »Staat«, dies Gesamtsymbol — nach antiken Begriffen — aller übergreifenden Wesenheit, von leidenschaftlich zusammenzwingender Kraft war: selbst ein Themistokles, dessen äußere Schicksale völlig alle Bande zu zerreißen scheinen, löst sich doch innerlich niemals von diesem sichersten Zentrum los. Aber eben Themistokles ist anderseits doch auch Beispiel dafür, daß innerhalb des Staatlichen die Einzelindividuen stets mehr hervorgetreten waren, und im weiteren Verlaufe des fünften Jahrhunderts, in den Lockerungen vor allem, die schließlich die Zeit des peloponnesischen Krieges jedweden Geistesbezirken brachte, sondern sich die Individuen, wenn nicht aus allen Gefügen überhaupt, so doch jedenfalls aus den staatlichen, und wenn wiederum nicht aus allen staatlichen überhaupt, so doch zumindest aus denen, in die sie ursprünglich hineigeboren waren, bis schließlich für eine Gestalt wie Alkibiades, in dem man denn auch öfters den ersten Repräsentanten des »Individualismus« erkennen zu können geglaubt hat, der erst gesetzte Wert das Ich, der Staat aber bloßes Mittel wird. Dennoch werden wir das hier Gesuchte, das Erlebnis der im eigenen Ich durchaus und immer eingeschlossenen und in diesem Sinne der »Einsamkeit« einzelseelischen Seele schwerlich grade bei Alkibiades finden: er gehört durchaus zum gleichen geistigen Bereiche wie die Sophistik, wie bei dieser bedeutet die Herauslockerung aus den überkommenen staatlich-sozialen Verbänden keineswegs wahre Ab-

seitigkeit der Seele von ihnen, sondern nur deren Unterordnung unter das aber dennoch ausschließlich mit ihnen beschäftigte und in solcher Beschäftigung sogar aufgehende Ich; das Verhältnis zum Staate ist — ebenso wie das zur andren machtvollsten Bindung, die es daneben gibt: zur Sitte — viel zu sehr ausdrücklich, positiv gegengewendet, als daß daraus echtes Allein-Sein abzulesen wäre. Ueberhaupt werden wir, wie sich jetzt schon ahnend zeigt, bei der Suche nach wirklicher psychischer Einsamkeit und Fremdheit schwerlich das Geistigste und geistig Reinste verlassen, werden bei weiterem Zurückgehen sogar außerdem nur in den heimlichsten, verborgensten Provinzen nachfragen dürfen, da sicherlich die erste Manifestation solchen neuen Gefühles die offene Helle des vollen Tages gescheut hat.

Alkibiades und die Sophistik sind innerhalb des im großen und ganzen doch noch althellenischen Ordnungsgefüges die letzten, schon übergehenden Zeugen der geistesgeschichtlichen Gesamtepoche, die ihren Beginn in den gärenden Zeiten des etwa siebten vorchristlichen Jahrhunderts hatte, als auf allen, sowohl den geistigen wie den staatlichen, den gesellschaftlichen wie den wirtschaftlichen Gebieten die homerisch-adlige Welt in schweren Erschütterungen zerbarst und damit ein neues Zeitalter heraufkam. Man hat nun schon des öftern bemerkt und besonders an der Dichtung belegt, wie sich in diesen bedeutenden Wandlungen auch das Ich-Bewußtsein bildete: gegenüber der ganz gegenstandsbezogenen Epik entsteht die Lyrik und zwar schon in der eigentlichen, nicht nur Preis oder Trauer (wie in Fest-, Sieges-, Kult-Gesängen) objektiv bezeugenden, sondern wahrhaft und genau die individuelle Seele austönenden Gestalt. Indes auch diese individuelle Seele, die Seele der Sappho, des Alkaios, hebt sich doch nicht aus der Gesamtheit menschtümlicher Lebensbezüge heraus, hat nicht als einsame und fremde, sondern nur als die intensivste Verdichtung alles auch sonstigen Psychischen Stimme gefunden. Noch Aeschylus' Prometheus negiert doch selbst in seinem tiefsten Allein-Sein, den Zwiegesängen mit den Okeaniden und Io, nicht den leidenschaftlichen Zusammenhang mit den anderen Wesen, die vielmehr aufs Stärkste an ihm, wie er an ihnen, teilnehmen, nur freilich manche in feindlichem Sinne, — so wenig wie er die Götter und ihre Herrschaft überhaupt, sondern höchstens diese Götter und die Herrschaft dieser negiert.

Gleichwohl spüren wir in der Tat bereits in der Frühzeit des neuen Geistes, ja grade da, nur eben in den heimlicheren, verborgeneren Zonen, die der Form nach noch freilich verhangenen, dunkel sich ahnenden ersten Schauer der Einsamkeit und der Fremdheit: die

Klage der irrenden Demeter etwa um ihr verlorenes Kind, nach Außen hin charakteristisch noch ganz in der Gestalt überkommener Bildung, hat in tiefem Unterschiede von Zorn und Trauer Achills den hier wohl anfänglichst sich regenden Ton der süß in das Unendliche hinausverschmelzenden Einzelstimme, die nicht aus bloßem Mangel, wenn auch scheinbar so motiviert, sondern positiv und originär bis ins Letzte einsam ist, auch selbst durch das Auffinden der Tochter nicht von dieser Einsamkeit erlöst werden könnte. Und die diesem Hymnus gleichzeitigen, noch ganz beginnlich und keusch in bäuerlichen und Hirtenschichten aufblühenden chthonischen Arten der griechischen Religion mit ihrer sonderbar nahen und fernen, einsam fremden Zärtlichkeit für den Zeus »Eubouleus« oder die »Eumeniden« erzittern in ähnlicher Abseitigkeit von allem umgebenden Hier. Noch manche Beispiele ließen sich sagen, die freilich nur erschau-, nicht erweisbar sind, aber alles, was damals von den großen Wogen allgemeiner Gärung mit heraufgespült wurde, versickert sehr schnell aus den sichtbaren Bereichen, ist nur noch in den ungestalteren Tiefen dunkel zu erraten, sobald sich auch — es geschah sehr schnell — der neue Geist sieghafte Gestaltung klassischer Formen geschaffen hatte. Mögen sich auch in dem Schmelz und der schimmernden Biegsamkeit sapphischer Verse — in dem *καὶ γάρ αἰ φεύγει ταχέως ιδώξει* etwa — solche Seelentöne verfangen haben, im ganzen werden sie auch hier, wie stets in der klaren Höhe schon wieder zu neuer Fügung gelangter Darstellungshelle, in veränderter Weise gesellig, dürfen wir sie voll und eigentlich nur in den unteren und unausgesprochenen Schichten vermuten, bis sie von dort dann um die Mitte des fünften Jahrhunderts von neuem hervorbrechen. Denn daß sie dieses dann taten, daß sie nur zeitweilig geschlummert hatten, dafür ist nicht allein ihre äußere Nutzung durch die sie als solche doch durchaus nicht kennenden Sophisten und selbst Alkibiaden, sondern ist vor allem ihre jetzt endlich reine und freie, unmittelbare Manifestierung Zeugnis: in der Tragödie des Sophokles. War die strömende Leidenschaft eines Aeschylus noch durchaus dem panhellenischen Pathos der Perserkriege zugehörig, ist diejenige des Euripides schon allzusehr durch Kompliziertheiten und selbst Intellektualismen verstellt, so nennt man Sophokles nicht zufällig vorzüglich den »frommen« Dichter, hat schon Wilhelm Schlegel den in ihm gesehen, »dessen Empfindungen am meisten Verwandtschaft mit dem Geiste unserer Religion haben«; und in diesen Prädikaten ist sicherlich ein Teil desjenigen ausgedrückt, was wir im jetzigen Zusammenhange an Sophokles bemerken. Schon der »Konflikt« der Antigone etwa ist

hier belegend: Konflikte zwischen göttlichem und menschlichem Recht hatte es zwar von jeher gegeben, ebenso wie auch Konflikte zwischen Einzelnen und dem Staat; bei letzteren aber war dann der Kampf doch immer nicht gegen den Staat als solchen, sondern nur gegen den derzeitigen und als derzeitigen Staat gerichtet, während bei ersteren der Staat überhaupt nicht in Betracht kam; hier aber steht Antigone in einem Gegensatze zwischen göttlichem und staatlichem Gesetz, was allerdings ein völliges Novum allem älteren Griechentum gegenüber bedeutet: diesem hatte der Staat ja als Ausdruck und Werkzeug der Götter, als ihre symbolische Selbstdarstellung gegolten, wie denn auch alles Göttliche nur durch die »Mittlerschaft« des Staates gegeben war; von solcher Mittlerschaft nun weiß Antigone gar nichts, der Staat stammt nicht etwa von nur feindlichen, er stammt überhaupt nicht von den Göttern, und Antigone stellt sich nicht gegen ihn, sondern einfach außerhalb seiner, stellt sich statt dessen — und dies ist das Positive — in ein unmittelbares Verhältnis zu den Göttern, die hier vielleicht zum ersten Male, wenn man von den frühesten Bezeugungen der chthonischen Religionsformen absieht, wo das aber jedenfalls noch verhangener war, ganz direkt und selbst ohne den Umweg über die Leiblichkeit zur einzelnen Seele hinabgreifen. Und eben an der Stelle der Tragödie, wo dieses geschieht, ist darum deren Erscheinen, über alle Konflikts-Ueberlegungen hinaus, am intensivsten und überzeugendsten: in den unsagbar süßen, hinschmelzenden Versen vor dem Tode, in denen Antigones Seele ihre tiefste Einsamkeit singt, und die in seltsamer Fremdheit neben den doch auch erschütterten des Chores stehen, angehaucht schon von dem Atem der eschatologischen Mächte, an denen Antigones Seele jetzt unmittelbaren Anteil hat. Der seherhafte Gesang des ebenfalls dem Tode nahen Oedipus auf Kolonos hat ähnliche Töne.

Man könnte angesichts des Sophokles meinen, daß vielleicht die Tragödie überhaupt, der Geist des Tragischen als solchen die Geburtsstätte der Einsamkeit sei. Auch im Wesen des Tragischen liegt, wie hier freilich nicht ausgeführt werden kann, die ἔκκρισις eines Einzelnen, sich Individuierenden, aus dem umgebenden Kosmos, das durch irgendein Ordnungsgefüge wie Staat oder Sitte repräsentiert ist. Die Notwendigkeit solcher Individuation folgt aus dem Gesetze des Kosmos selbst, der nur sich individuierend lebt. Der dennoch in diesem Sich-Individuieren erscheinende »Frevel«, der alles Individuierte sich gegenseitig wieder zu vernichten, wieder in die Einheit einzuschmelzen zwingt, ist eben die Tragik des Universums, die von allem einzelnen Tragischen nur symbolisch wiederholt wird.

Die tragische Grundstruktur des Kosmos, die eben zur Zeit der Entstehung des tragischen Geistes und aus dem Gleichen heraus von Anaximander tief erschaut worden ist, führt nun, nach dieser Erkenntnis, diesem Sich-Bewußt-Werden des Tragischen, zur eigentlichen Tragödie und führt auch weiterhin, in den Seelen selbst, zu dem Erlebnis der Einsamkeit: dem schmerzlichen und seligen gefühlten Allein-Sein im Moment des Verlöschens mit Gott oder Kosmos oder dem eschatologischen Nichts — einem positiven Nichts — des Untergangs. In den Anfängen des tragischen Geistes, dem Hymnus an Demeter, dem ersten, fern aufblickenden Erwachen der chthonischen Religionsformen und ihrer sonderbar nahen und fernen kultischen Zärtlichkeit zittern denn auch in der Tat die einzelseelischen Töne, die der Einsamkeit sehr verwandt sind, wenn sie es auch nur in seltsamer, seltener Scheu tun. Die Entwicklung der Tragödie aber hat dann auf die ebenso zentrale andere Seite im Wesen des Tragischen, nicht auf die Einzelseele und ihr schmerzlich-seliges Abschied-Nehmen, schmerzlich-seliges Sich-Eintrinken-Lassen in den unendlichen Schoß, sondern auf die Notwendigkeit, auf das Schicksal, kurz auf das Gesetz des Kosmos die Betonung gelegt: bei äußerster Gleichheit des Schicksals und bei objektiv nicht minderer Einsamkeit sind Kassandras irre Rufe in Aeschylus' Agamemnon doch in dieser Weise von Antigones Sängen geschieden. Auch die shakespearische Tragödie, für die im übrigen jene kosmische Formel vom Tragischen nicht weniger gilt, legt alles Gewicht der beredten und singenden Stimme auf die Wucht des schicksalhaften Geschehens oder höchstens dessen Empfinden, nicht — oder wenigstens selten (wie freilich leis und fern etwa in Antonius' letzten Versen an Eros) auf das nackte Hinsinken der Seele. Im ganzen ist also allerdings der tragische Geist dem Erlebnis der Einsamkeit sehr nahe, alles Pathos des tragischen Dichters aber strömt ebensowohl in die weltlich-kosmische wie in die einsam-seelische Seite aus, und es war Sophokles' besonderer Ton, in dem sich diese verfing.

Noch von einer anderen Kunstart, und von ihr sogar vorzugsweise, wird man vielleicht die prinzipielle Nähe der Einsamkeit auszusagen geneigt sein: von der Plastik. Die Gestalten der Plastik stehen wesensgemäß (sofern es sich nicht um Gruppen handelt, von denen es natürlich nur als Gruppen gilt, und sofern vor allem selbstverständlich die Skulpturen nicht in ein umgebendes Ganzes, etwa architektonischer Art, einbezogen sind) einzeln und beziehungslos im unendlichen Raum, der als solcher zwar zu ihnen zugehört, aber eben nur als solcher, als unendlicher, qualitätsloser Raum, nicht wie der gemalte

Raum gemalter Gestalten als Luft, die man atmet. Jedoch eben die Beziehungslosigkeit hebt eigentlich das Prädikat der Einsamkeit auf, das sich ja nicht in dem auch hier freilich konstitutiven Fehlen jeder Beziehung erschöpft, sondern solches Fehlen ausdrücklich empfindet: die Intransitivität der plastischen Figuren unterscheidet sie zwar aufs Stärkste von den darum aus dem gegenteiligen Grunde un-einsamen Personen der Tragödie (der nicht-sophokleischen Tragödie), macht sie aber ebenso un-einsam wie diese, da zur Einsamkeit wenigstens die Möglichkeit der Transitivität gehört. Gleichwohl ist anderseits die Darstellung der Einsamkeit in der Plastik ebensowenig wie in der Tragödie, wo sie in der Dichtung des Sophokles ja tatsächlichen Ausdruck gefunden hat, von Grund auf versagt. Auch die — in Griechenland ja ebenfalls im Zeitalter des tragischen Geistes aufgestandene — Plastik bezeugt eine Ekkrisis, ein eben erst geschehenes Geboren-Sein aus dem Apeiron, dessen Schauer sie umzittern; aber das Apeiron, das sich im eben deshalb hinzugehörigen Raume symbolisiert, ist bei den griechischen Skulpturen seiner positiven Qualität nach ganz in die Gestalten hineingezogen, die Flut, aus der sie emporgeblüht waren, ist gleichsam von den jünglinghaften Leibern — eben dies bedeutet die »Jünglinghaftigkeit« der griechischen Plastik — zurückgetreten, der umgebende Raum nur als völlig qualitätsloser geblieben; die moderne Plastik hat demgegenüber versucht, die Unendlichkeit, aus der die Gestalten soeben heraufgetaucht sind, auch ausdrücklich in der Darstellung festzuhalten, indem sie, das Unendliche stofflich fassend, ein Stück ungestalteten Steines ringsum stehen ließ, wozu es auch sonst sehr sonderbare, der Form nach andre, dem Sinne nach verwandte Analogien gibt: allenthalben aber ist das Apeiron — und insofern bleibt das Wort von der Intransitivität, der Beziehungslosigkeit auch in dieser tieferen Einsicht bestehen — das, was h i n t e r den Gestalten liegt, woraus sie wohl hervorgegangen sind, das sie aber zurückgelassen haben, dessen sie sich nur noch fern erinnern und mit dem sie nicht in Aktion treten; gewiß tritt auch die einsame Seele nicht in Aktion, aber das Unendliche liegt — wie sich weiterhin noch deutlicher zeigen wird — sei es dunkel und lockend, sei es dunkel und schreckend, v o r ihr. Man könnte sich nun indes sehr wohl auch ein plastisches Kunstwerk denken, das unbeschadet der Unendlichkeit, die hinter ihm liegt, auch diejenige vor ihm offentäte und das Wieder-Zerschmelzen, Wieder-Eingetrunken-Werden zur Sichtbarkeit brächte, wobei dann, in einem Abschied-Nehmen, auch das Auge der Einsamkeit aufblicken würde: es scheint jedoch, als sei von der Geschichte kein solcher

Künstler, den die Tragödie in Sophokles hatte, geschaffen. Vielleicht ließe sich von den Gestalten Michelangelos, sowohl denen der eigentlichen Plastik wie auch denen der Sixtina, die ja mit dem Geiste jener Kunstgattung in vielbemerkter und eben hier begründeter Verwandtschaft stehen, jenes innere Gerichtet-Sein auf in der Zukunft liegendes Unendliches aussagen, wie denn auch jeder einzelnen von ihnen das ungeheuerste Allein-Sein, das Allein-Sein im unendlichen Raume, wesenhaft ist, aber es ist ein sozusagen objektives Allein-Sein, das zwar zu ihrem Charakter gehört, dessen sie sich aber nicht bewußt sind; der Grund liegt darin, daß alle diese Gestalten dem leidenschaftlichsten Drange zu einem Absoluten hinüber die lastende Schwere des Gegendranges entgegensetzen, daß jener wilde Wille darum zu sehr Wille ist und Wille sein muß, als daß das immer etwas von Zärtlichkeit durchtränkte Erlebnis der Einsamkeit zu entstehen vermöchte; die Gestalten Michelangelos sind wie im allgemeinen die der Tragödie zu sehr transitiv, während es die der Plastik als Idee und die der griechischen Plastik zu wenig sind.

Weder die Tragödie noch die Plastik also sind als solche und ihrer bloßen Gattung nach Dokumente des einzelseelischen Fühlens, sondern Sophokles' persönliche Stimme ist es, die derartige Töne verlautbart. Daß aber dennoch diese Töne nicht allzu dicht an grade diese Stimme gebunden scheinen, tritt neben ihn die sehr andre Gestalt des gleichen Zeitalters: Sokrates. Auch Sokrates ist, und noch weit intensiver als Sophokles, dazu schon sehr früh und in völlig anderem Sinne als etwa auch Platon, Aristoteles, die Stoa, nämlich nicht der Lehre sondern eben der Seele nach vom Christentum für sich reklamiert worden.

Von seinen Zeitgenossen mit den Sophisten zusammengehalten und sogar als deren Haupt angesehen, ist Sokrates für die im peloponnesischen Kriege zutagegetretenen Schäden, für die man den Sophisten die Schuld zuschob, verantwortlich gemacht worden. Sokrates selbst hat zwar, und ohne Zweifel mit sehr tiefem Recht, die Gemeinschaft durchaus geleugnet, auch hat die schon sehr bald erfolgte Revision des Prozesses durch die öffentliche Meinung Athens und aller späteren Jahrhunderte das erste Urteil als einen Justizmord verworfen, aber neuere und sehr gewichtige Stimmen haben es doch auch wieder bestätigt. Gewiß war Sokrates kein Sophist im Sinne des Gorgias oder Protagoras, deren Erkenntnis-Subjektivismus bei ihm ja durch einen sehr genauen, erhabenen Objektivismus ersetzt ist, aber anderseits kann doch nicht zufällig sein, daß sich die Gestalt des Sokrates als die vielleicht einzige des gesamten vorchrist-

lichen Griechentums, so antik und selbst hellenisch gewiß auch sie noch in zentralen Charakteren bleibt, doch in gewisser Weise nicht nur aus den Ordnungen wie ja auch die Sophisten und Alkibiaden, sondern aus der Lebensluft von Hellas heraushebt. Und nur ein Teil dessen — ein Teil allerdings — war Steigerung und Intensivierung des schwächer und sozusagen bloß intellektuell von den Sophisten Bezeichneten.

Solche Verwandtschaft und bloß komparative Unterschiedenheit bekundet sich immerhin schon in der Art und Weise des Philosophierens: auch die sokratische »Dialektik« bezeugt, sogar tiefer als die Skepsis der Sophisten, tiefer auch als die skeptische Methode Descartes' und sogar noch als der Antinomismus Kants, bei allem grade Sokrates charakterisierenden prinzipiellen Vertrauen schließlich sogar in die Wahrheit jedes einzelnen Wortes ein doch nicht minder charakteristisches und ebenso prinzipielles Mißtrauen in jede einzelne Behauptung: die Rechtmäßigkeit keines einzigen Dinges, die Richtigkeit keines einzigen Satzes wird in der Volks- und Väterweise einfach aus dem Ueberkommenen hingenommen, alles unterliegt der Prüfung an auch ihrerseits noch nicht sicheren absoluten Maßstäben, und auch jeder etwa ruhig seinem Tagwerk nachgehende Bürger wird rücksichtslos zu solcher Prüfung gedrängt — eine nie zu erlaubende Torheit sieht Sokrates offenbar darin, etwas ungeprüft hinzunehmen, einen Abscheu hat er davor, solche ungeprüfte Hinnahme auch nur bei Anderen zu gestatten, welches Resultat auch immer die Prüfung haben möge. Wieviel tiefer greift dieser erst jetzt ganz unbedingte, nicht selber mehr der Rechtfertigung bedürftige Drang nach Rechtfertigung alles andren, dieser Verzicht auf negative ebenso wie positive Anerkennung vor völlig parteiloser Prüfung über die Skepsis der Sophisten hinaus, die dagegen als fast nur privater, in gewisser Weise selbst gutmütiger und jedenfalls höchstens törichter oder ärgerlicher Frevel zu bezeichnen wäre!

Mit irgendwelchem Subjektivismus der Einzelseele hat freilich diese Haltung und Einstellung nichts zu tun. Gleichwohl aber erwächst daraus — und wieder ist dies dann nicht nur weit radikaler als bei den Sophisten, äußert sich darin nicht nur ein einfaches Weitergehen über das von diesen Getane gradlinig hinaus — eine neue, völlig eigenartige Absonderung des Subjekts: gewiß ist es nicht dieses Subjekt, sondern die an sich seiende Wahrheit, woran die Prüfung ihre Grenze und ihren Maßstab finden soll, doch ist es ja das Subjekt, das abgesondert von allem ringsum, abgesondert auch sogar von allen haltenden Banden der Tradition, einsam und allein mit der

an sich seienden Wahrheit vor dieser die Prüfung vollzieht: nicht anders als Antigones Seele vor den untersten und dunkelsten Mächten steht Sokrates vor und in dem leeren, weit hallenden Raume der Wahrheit. — Die Jenseitigkeit ist es wieder, die seine Stimme so einsam und fremd macht, doch bezeugt sich das Gleiche auch im irdischsten Hier: was zunächst die Sitte betrifft, so hatten sich ihr die Sophisten durchaus und als »vornehm« erscheinen wollende Leute sogar mit Betonung unterworfen, Alkibiades und in anderer Weise Kleon hatten »ihr ins Gesicht geschlagen«, Sokrates stellt sich teils ohne jedes Aufheben heraus, teils erkennt er sie mit lächelnder und inkonsequenter Beflissenheit als etwas Irrelevantes und jedenfalls noch nicht Ausgemachtes an — er stellt sich darüber. Und ähnlich ist sein Verhältnis zum Staat: sowohl die dagegen Anstürmenden, doch darin Aufgehenden und vor allem niemals das Prinzip, sondern stets nur das jeweilige Faktum Anrührenden, wie Themistokles, als auch die den Staat zwar nur als Mittel Ansehenden und ihrem Ich in diesem Sinne Subordinierenden, aber anderseits das Ich daran und zwar restlos Hingebenden wie Alkibiades hatten den Staat als Wesen hochgehalten, Sokrates stellt sich wiederum teils ohne Betonung heraus, indem er sich nicht darum kümmert, teils erkennt er ihn in einer so unendlich überlegenen Weise an, daß er sich zwar seinen Bestimmungen so positiv, wie es vor und neben ihm niemals geschehen war, durchaus unterwirft, dies indes lediglich darum tut, weil die höher gelegene Wahrheits-Erkenntnis es auch bei einzelnem Fehlspruch des Staates befiehlt — in der Anerkennung liegt mehr als im Gegenkampfe die fast schon an Christi »Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist« erinnernde stärkste Apolitie, wie sie sich übrigens auch in seiner denkbar »unpolitischen« Verteidigungsrede, nach Platons Zeugnis, sowohl als lächelnde und inkonsequente Beflissenheit zu scheinbarer Politie wie in der zugleich als solchen gemeinten und nicht gemeinten Ironie auf alle Politie lebendig offenbart. Und so erkennen wir denn überhaupt in Sokrates vielleicht zum ersten Male — denn bei Sophokles beschränkte es sich ja doch jedenfalls auf die dichterische Objektivation und war nicht auch, was aber für das hier Gesuchte wesentlich ist, persönlich faßbar — nicht nur mehr wie noch in den Großen der Perserzeit den einzelnen großen Menschen, sondern die einzelne, weil einerseits nicht mehr in den ererbten Reichen beheimatete und anderseits, vor allem, einem neuen Absoluten gegenüberstehende, große Seele. Allerdings ist der Erkenntnis dieser Seele, ihrer Einsamkeit und ihrer Fremdheit etwas im Wege, das doch auch für Sokrates charakteristisch und in anderer Weise

sogar jenes bestätigend ist: die sogenannte »Ironie«, die ihn immer spielend umgibt, die sich auch zwischen jede Vorstellung desjenigen schiebt, was wir das Allein-Sein mit dem neu geschauten, jäh vor ihm erscheinenden und noch leer und weit hallenden Reiche des Ewigen nannten, vor und in dem er erschauernd steht; und doch bedeutet diese Ironie nichts andres als die zarte Verhüllung der Seele, die in das Unendliche sieht, gegenüber der endlichen Umwelt: sie hat ihre Provenienz in dem für jeden nordisch-protestantischen Menschen so unsagbar unverständlichen und oft sogar feindlichen südländisch-antiken Ideal der Publizität, das auch für Sokrates von unbedingter Geltung ist, wie denn sein ganzes Leben als ein durchaus öffentliches verlief, was nun allerdings auf der anderen Seite den freilich durchsichtigen Schleier der Ironie notwendig machte. Trotz beider spüren wir doch in der Art, wie Sokrates etwa am Schluß des Symposion schließlich als Einziger übrig bleibt, auch wenn er dann baden und ins Gymnasion geht, spüren wir in jenem letzten Worte an Kriton von dem Hahne, der noch dem Asklepios geschuldet werde, spüren wir eigentlich in jedem einzelnen Beisammen zwischen Sokrates und den Freunden, so wach und gegenwärtig seine Seele stets scheint, daß doch noch ein Letztes und Tiefstes, vielleicht sich selber unbewußt, da verborgen und nur unausgesprochen bleibt.

Was in Sokrates und Sophokles zum ersten Male deutlicher heraufgetaucht war, ist aus dem Leben der Antike nicht wieder verschwunden, wenn seine Dokumente auch von neuem — doch niemals wieder so völlig wie vorher — vom Gelärm der alexandrinischen Jahrhunderte überspült werden. Zwar dürfen wir sie nicht auf den eigentlichen Höhen des Geistes, nicht in der geistigen »Sozietät« oder dort doch höchstens leiser und blasser suchen. Platons große Seele zunächst war viel zu sehr auf ein »Teilnehmen«, wenn nicht — obwohl in Sizilien und in der Akademie auch das ja der Fall war — am Staate oder Staatlichem, so doch am objektiven und reichen, großgebauten Leben der Ideen eingestellt, Aristoteles' viel zu sehr in das organisch Geformte, am und im Stoffe sich Auswirkende einbezogen, als daß für Einsamkeit und Fremdheit noch Gefühle übrig blieben. Allenfalls, daß mal in irgendeinem Stoiker ein schmerzliches, in irgendeinem Epikuräer ein wehmütiges Gefühl solchen wahren Allein-Seins flüchtig aufgeblickt haben mag, hervorgebracht bei beiden dann aus der tiefen Ueberzeugung von der Fragwürdigkeit und Abgründigkeit des irdischen Daseins, doch ebenso schnell vorübergehuscht, vielleicht verjagt, sei das auch nur, was wohl bei Manchem möglich wäre, aus einer bloßen instinkthaften Diätetik, die pflicht-

gemäßes Handeln oder zartes Genießen befahl. Doch wahr und voll lebendig blieb das einzelseelische, das einsam-fremde Fühlen sicherlich in jenen jetzt stets zahlreicheren Schichten, die ohne freie Möglichkeit paradigmatisch verwendbarer Epiphanie in dumpfem Harren oder irrer Suche die religiösen Sehnsüchte nährten, wobei die übrigens jetzt fast allgemeine und sogar zur Mode gewordene Apolitie, die aber bei den Vielen nur ein Freimachen zu prinzipiell nicht andren und jedenfalls ebenso völlig ausfüllenden Betriebsamkeiten war, ihnen nur die äußere Basis gab.

Die religiösen Sehnsüchte der Zeit fanden schließlich ihre Erfüllung in dem nun auch das einzelseelische Fühlen und Bewußtsein in erst ganz nackter Deutlichkeit zur Darstellung bringenden Christentume.

Wenn man das »Wesen des Christentums« dahin bestimmen zu sollen vermeint hat, daß in ihm zuerst der »unendliche Wert der Menschenseele« erkannt worden sei, so ist das zwar zunächst und ohne nähere Ausdeutung eine bloße leere Phrase. Das Christentum hat ohne Zweifel noch andre und wohl zentralere Wesenheiten, ganz abgesehen davon, daß man es schwerlich mit den außerdem vielleicht nicht einmal mehr sicher und genau feststellbaren und jedenfalls von den sonstigen der Spätantike kaum unterscheidbaren, sogar an sich nicht sonderlich unterschiedenen Lehrmeinungen Jesu identifizieren darf, und davon, daß, wenn man dies gleichwohl tut, das eigenste sachliche Zentrum doch wohl zum mindesten in dem gelegen haben müßte, was den historischen Hauptinhalt von Jesu Predigten ausgemacht hat: das aber waren, wie neuere Forschung immer deutlicher erkennt, in erster Hinsicht und vielleicht ausschließlich die eschatologischen Prophetien. — Gleichwohl aber läßt sich, wenn nicht in Jesu Lehren und Sätzen, so doch in dem noch aus den evangelischen Berichten (vor allem bei den Synoptikern) durchhörbaren Ton einer Stimme, besonders ferner auch aus dem, was dann seine erste historische Wirkung gewesen ist, allerdings das seltsame, höchst rätselhafte Aufblicken, Aufblühen eines in der Tat eigentümlichen, bisher noch nie so dagewesenen Seelenhaften und zwar Einzelseelenhaften erkennen.

Um zunächst von Außen her zu beginnen: so geht sogleich die Apolitie, das »Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist«, mit aller seiner Gleichgültigkeit gegen den Kaiser, der schon ein Versagen zu positiv wäre, weit über alles, was etwa auch Sokrates Aehnliches bietet, hinaus in der Forderung an den reichen Jüngling, in der ja doch unter Reichtum alles, schlechthin alles Irdische verstanden wird;

und mag immerhin auch das Zurückweisen dessen, der sich, bevor er mit Christus ginge, noch erst von den Seinen verabschieden wollte, an das sokratische Wegschicken der Frauen vor der Todesstunde erinnern, so ist doch der ungeheure, noch heut erschreckende Befehl an den, der vor der Nachfolge nur erst noch seinen Vater begraben wollte — »Laß die Toten ihre Toten begraben« — in seiner furchtbaren Rigorosität nun in der Tat ohne jedes Beispiel, das selbst (um das schon komisch, ja possenhaft Stärkste zu nennen) bei den Kynikern denkbar gewesen wäre. Losgebrochen ist die Seele und zwar spürbar jetzt die wirklich und eigentlich einzelne Seele aus allen, durchaus allen Gefügen, wenn diese auch als solche freilich schon sehr lange gelockert waren — sie ist es in einer Weise, die jedem frühantiken Menschen nur todeswürdigen Frevel hätte bedeuten können, und die den Ton von Christi Stimme zu dem absoluten, welthistorischen Novum macht.

Das gilt nicht minder auch dem älteren Judentum gegenüber: auch in ihm werden sich, und infolge der leiblosen Gottferne des Monotheismus vielleicht sogar noch stärker als im Heidentume, Spuren einzelseelischen Fühlens finden, wie denn, zumal in der Exilzeit, aus den Psalmen manchmal etwas seltsam an die Seele Rührendes zu tönen scheint, das, nur dünner, ähnlichen Wesens ist. Gleichwohl ist gerade dem Judentum gegenüber das Neue, ist nun mit vollem Ausdruck die Einsamkeit und Fremdheit, und ist sie in positiver Begründung sichtbar geworden: das ältere Judentum nämlich war doch vor allem und seiner zentralen Essenz nach ein »Bund«, ein Bund aber nicht nur, wie man das meistens versteht, zwischen dem auserwählten Volke und Gott, sondern ebenso und besonders ein Bund zwischen den durch das Bekenntnis zu dem einigen Gott verbundenen Männern seines Volkes als solchen; die Absonderung des Führers aber, dem nur getrennt von den Andern, auf einem Berge Gott von Angesicht zu schauen oder doch seine Stimme zu hören erlaubt ist, bedeutet gleich dem Allein-Sein nur des höchsten Priesters im Allerheiligsten zu Ostern nicht das einsam-fremde Stehen der zitternd-nackten und armen, aber dennoch kindlich vertrauenden Seele vor dem Unendlichen, es bedeutet nicht die innige Gottnähe, sondern Gottferne: die furchtbare Jenseitigkeit des erhabenen Gottes allein verbietet, daß Alle ihn sehen oder hören. Ganz eigentlich Gottnähe aber ist es, was Christi einsamem Beten zu grunde liegt und nun erst das wahre, bei den Früheren nämlich noch gar nicht vorliegende einsame Beten erzeugt: undenkbar aber wäre auch jede Gottnähe ohne völliges Allein-Sein im übrigen, eine Un-

denkbarkeit, die noch viel weiter geht als das Allein-Sein in der Gottferne und ausgesprochen z. B. als der tiefere Sinn jener alles Gebet in die Heimlichkeit zu verlegen befehlenden Worte der Bergpredigt ist, mag auch die Begründung des Evangeliums nur — in welcher Form es derartige Haltung freilich von jeher gegeben hat — auf die Besorgnis der Heuchelei hinweisen. Gethsemane bezeugt den wahren Sinn und ist zugleich das erhabene Beispiel der furchtbarsten Einsamkeit, die je auf der Welt erschienen ist, überragt nur noch von der Einsamkeit am Kreuze. — Die Einsamkeit im Gebet, die Einsamkeit vor dem Tode, sie bedeuten das Gleiche: denn der Tod ist hier ja nicht bloß gehorchende Hinnahme göttlichen Geschickes, wie er auch schon bei Sokrates, bei Antigone nicht bloßes Nachgeben gegen die Gesetze gewesen war, sondern positives Eingehen in Gott. Und so mag denn auch, wenn wir nun in Verbindung mit diesem die Quelle des hier aufgestandenen einzelseelischen Fühlens vermuten, noch einmal daran erinnert werden, daß eschatologische Prophetien es waren, um die sich Christi gesamte Predigt zentrierte, daß eschatologicshe Stimmungen es überhaupt waren, die alle Stationen des historischen Weges, den wir bisher gingen, umdämmerten.

Der innersten und letzten Seeleneinsamkeit, die in Christus Erscheinung wurde, widerspricht es nicht, daß auch dessen Leben von der Zeit seines ersten Auftretens an die große Linie eines öffentlichen Daseins gehabt hat, obwohl das frühe Jünger-Werben und Gemeinde-Bilden mit der damit verbundenen inneren und innigen Inanspruchnahme der ganzen Seele diese, die nun von allen äußeren Banden befreit ist, von neuem und in ganz neuer Nähe dem Menschlich-Irdischen öffnen mußte. Auch die ersten christlichen Gemeinden, zunächst nur Zusammenkünfte gleichgestimmter Einzelseelen zu gegenseitiger Stärkung und Befestigung im Glauben, ja zu nur äußerer Abgrenzung und wechselweisem Schutze, in denen der Charakter des Einzelseelischen, vor allem durch das einsame Gebet, im Anfang sehr lebendig gewesen sein muß, stellen sich schon durch die Betonung der Charitie bereits frühzeitig auf herzliche Offenheit zueinander ein, und hier hat dann offenbar die starke Verknüpfung durch das gemeinsame Abendmahl, haben vor allem wohl die leidenschaftlich wirksamen chiliastischen Hoffnungen mit ihrem epidemischen Enthusiasmus sehr bald die einzelseelische Fremdheit und Abseitigkeit durch neues Gemeinschaftsfühlen überflutet. Und da von da aus nun auch sogleich, beginnend nämlich bereits bei Paulus, die Durchdringung des christlichen Seelentones mit griechisch- und römisch-antiken Göttlichkeits- und damit zugleich — da in der

Antike ja Religion und Staat aufs Innigste vereinigt waren — griechisch-römisch-antiken Staatsvorstellungen anhub, kurz das Urchristentum sich erst zum reichskirchlichen, dann (nach der Trennung der beiden Reichshälften) im Abendlande zum päpstlichen Katholizismus umbildete, verschmolz das Einzelseelische stets stärker im großen Reigen der gläubigen Gesamtheit: die festen Fügungen der mittelalterlichen Kirche ordnen jede Einzelseele in ihre genaue und festgelegte Stelle des pyramidischen Systems, und dieser Stellencharakter gibt sogar jeder ihr Wesen, ist der Seele als solcher gegenüber primär.

Gleichwohl haben auch im Mittelalter manche Frömmigkeitsweisen das nackte und einsame Stehen der Seele vor dem unendlichen Gott bewahrt: es ist die Mystik, die das einzelne Ich auch jetzt noch oder auch jetzt wieder in seinem ganzen und vollen Allein-Sein begreift, und die das gleichfalls dadurch tut und allein zu tun vermag, daß sie sich gleichfalls über alle halb doch irdischen Mittler- und Stufenfolgen der Kirche hinweg unmittelbar zu Gott stellt — selbst wo das Streben nach der Vergottung doch über solches Mittlertum schnell und laufend hinzittert und sich die Mystik also durchaus der katholischen Religionsform einordnet, zu der sie ja anderseits auch und charakteristisch gehört: Vergottung eben ist doch das Ziel, und dies macht die Seele des Mystikers auch selbst im römischen Christentume so einsam und fremd, macht seine Stimme stets, auch trotz der vielen Genossen, im großen Gesange der Kirche so einzeln und heraushörbar.

Eben in der Zertrümmerung der Kirche, in der Zertrümmerung des Mittler-Prinzips überhaupt lag das Wesen der Reformation: »Werkheiligkeit« ist für Luther, »Kreaturvergötterung« ist für Calvin die Essenz des Katholizismus, der sich damit für beide als »Paganismus« bestimmt. Die konstante Mitwirkung der Antike am Bau der katholischen Kirche war so, und mit tiefem Rechte, als für diese zentral erkannt, gleichwie die Charakterisierung der Antike durch eben das Ineinanderbezogensein des Göttlichen und des Irdischen sehr richtig erschaut wird; demgegenüber sollte die Reformation, und auch das in dieser Richtung, so weit der Unterschied sonst ist, mit einigem Rechte, Erneuerung des Urchristentums sein; daß man dabei die Mystik des Mittelalters, die ja auch auf Luther von unmittelbarem Einfluß gewesen war, aus dem Katholizismus herausnahm, ist von ebenfalls aufhellender Bedeutung.

Denn in der Tat: hier kommt von neuem, wie in Urchristentum und in Mystik, und hier kommt sogar mit ganz intensiver, freilich

auch engerer Einseitigkeit der Einzelseelenton und das Einzelseelenbewußtsein zu völligem Durchbruch, und es geschieht — nun schon nur bestätigend, was wir allenthalben erkannten — durch die mittlerlose Einsamkeit vor Gott. Auch die Renaissance hatte ja das Negative, die Zertrümmerung des pyramidischen Stufenbaues, mit der Reformation gemein, jedoch die Seeleneinsamkeit kannte sie so noch nicht: nirgends in ihr steht arm und schweigend eine einsame Seele vor der Furchtbarkeit oder der Süße des Unendlichen, dem sie sich schenkend hingäbe; die Gegenwart ist ihr primärer Bezirk, darin sie sich leidenschaftlich auslebt; eine »Welt« ist immer um sie herum, sei diese Welt auch eine höchst persönliche, sei sie selbst eine Traumes- und Zauberwelt. Das gilt auch von Michelangelo, dessen maßloser Geist stets mit ganzen Gruppen sich bewegender Leiber angefüllt ist, die als solche freilich alle ein wildes Sich-Recken nach der Unendlichkeit haben, bei denen dies aber dann, wie wir früher sagten, die Passivität der echten Einsamkeit stört; dies passive, schon blumenhafte Zerschmelzen der Seele in die Süße des Unendlichen hin ist eher das Teil Botticellis, den man als künstlerische Persönlichkeit, nach der Gewalt seiner Darstellungskraft in diesem Verein gewiß nicht nennen dürfte, in dessen Wesen jedoch das Gerichtet-Sein auf ein Jenseits und Absolutes hin nicht weniger charakteristisch ist: bei Botticelli aber ist dieses Jenseits schon allzunahe, ist schon da, und das Um- und Rückblicken seiner Gestalten ist das von Seligen, die außerdem aus ihrer Seligkeit bereits wieder ein neues, zärtlich-kokettes Gesellschaftsspiel machen; und restlos ganz von solcher zauberischen Unendlichkeit des »Paradieses« umblüht, überhaupt gar nicht mehr der irdischen Welt noch angehörend, daher auch keines Einsamkeits-Erlebnisses fähig ist schließlich Lionardo, der damit den Ring der wenigen transszendent gewandten Renaissance-Geister schließt.

Luther zuerst also ist wirklich und ist restlos einsam — wenngleich allerdings nur in den Stunden, da er aus vollem Wesen lebt, denn im Profanen war dieser in der religiösen Inbrunst einsamste Mensch, wie Christus (etwa auf der Hochzeit zu Kana) und wie die Gläubigen der Urgemeinden, sogar gesellig und im Sinne echter Innigkeit gesellig; in der Glut des religiösen Erlebnisses aber, in der furchtbar dunklen Nacht der erbsündig verworfenen Seele, in der jähen Verzückung durch die aus der Gnade geschenkte, nicht verdiente Erlösung: da ist Luther so unendlich allein, wie Christus am Kreuze oder am Oelberg — »mit seinem Gott allein«; alles Irdische ist abgefallen, keine Institutionen auch der geistigsten Art, ja keine Freunde sind geblieben; nur die zitternde, frierend geängstigte,

frierend selige Einzelseele ist Gott gegenüber noch da. Zum »täglichen Brote«, dem Sinnbilde irdischen Daseins, rechnet Luther und Luthertum nicht nur »Essen, Trinken, Kleider, Schuh« usw., sondern ebenso »fromm Gemahl, fromme Kinder, fromm Gesinde, fromme und getreue Oberherrn«, ja »Ehre, gute Freunde, getreue Nachbarn und desgleichen« — selbst das »Frommsein« von Gemahl und Kindern ist nur irdischer Wunsch, Wunsch der irdischen und mit andren zusammenlebenden Menschen, nicht aber des eigentlichen und wahren, der »mit seinem Gott allein« ist.

In diesem »Mit seinem Gott allein« haben wir nun aber auch endlich, weit über Luther hinaus, die allumfassende Formel, die jegliches Entstehen des einzelseelischen Fühlens in vollem Maße erklärt: nicht das bloße Freisein von allen irdischen, auch allen im Irdischen gotthaften Verbänden, das nur die negative Vorbedingung ist, sondern das positive »Mit seinem Gott allein sein« — das natürlich für jede Form schweigenden Stehens vor neu und schauernd geschautem Absoluten repräsentativ sein muß — erzeugt die eigentliche Einsamkeit der eben deshalb und dadurch, der erst jetzt wahrhaft einzelseelischen Seele. Der gleiche Grund verbindet das Einzelseelisch-Sein von dessen ältesten, noch sehr ungefähren Regungen in den chthonischen Kulten über Sophokles und Sokrates zu Christus hin und weiter über die Mystik bis Luther, und wohl wäre diesem historischen auch ein rein philosophischer Beweisgang, von jenem dann bestätigt, trotz der Bedenklichkeit solcher geschichtsloser Demonstrierungen anzufügen, falls man dessen begehrte. Wir wollen die Suche hier abschließen, erachtend, daß wir mit genügender Sicherheit nunmehr die zweite, von der früheren verschiedene und sehr viel tiefere Antwort bekommen haben.

Verschieden von der Ableitung aus der Skepsis und sehr viel tiefer ist die Begründung des einzelseelischen Fühlens in der Einsamkeit vor Gott — aber eigentlich war ja jene frühere zum Schlusse doch keine solche Begründung gewesen, hatte sich vielmehr anstatt der feststehenden resultativen Begründung die Aufgabe weiteren Suchens nach anderer und tieferer Begründung als Abschluß gezeigt, so daß es also jetzt auf die Verbindung ankommt. Schon oft hat man nun in der Tat den sonderbaren Zusammenhang von Skepsis und Mystik gesehen, dessen Wesen und Bedeutung im übrigen uns hier nicht zu erforschen obliegt. Und Mystik in gewisser Weise, sofern man nämlich unter Mystik zunächst nichts weiter als die mittlerlose Einung mit dem Göttlichen versteht, das nackte Stehen der Seele vor und in dem Unendlichen, war ja doch allerdings der letzte see-

lische Sinn alles eigentlichen Einsam-Seins — und so dürfte der Zusammenhang, wenn nicht innerhalb jedes das eine von beiden vertretenden Geistes, so doch in der jeden umgebenden zeitgenössischen Situation vermutlich gemacht sein. Ein Wort Nietzsches — »Wenn Skepsis und Sehnsucht sich begatten, entsteht die Mystik« — hat schon tief die gegenseitige Nähe der drei Elemente erkannt, denn die »Sehnsucht« vertritt natürlich die einzelseelische Einsamkeit; nur ist hier das originäre Verhältnis ohne Zweifel pervertiert, indem die Skepsis positiv, die Mystik negativ und auch die Sehnsucht zu sehr bloß als Mangel genommen ist: die mystische Schau, die mystische Einung mit Gott sind sicherlich das Primäre, und die Skepsis ist das Vehikel. Ob freilich alle Skepsis überhaupt und jedenfalls alle subjektivistisch argumentierende Skepsis so aus der Mystik erwachsen sei, ist, wenn man es ohne Umweg verlangt, allerdings doch zweifelhaft; wohl aber läßt sich behaupten, daß stets und ausschließlich aus der Mystik (zusammen mit der mystisch begründeten Skepsis, die dem Endlichen und nur diesem gilt) das einzel-seelische Fühlen herauftaucht, das nun als solches zur Zeittendenz und erst dann, von da aus, auch Grund profaner und selbstzweckhafter Skepsis wird: für die Sophistik läßt sich das jedenfalls, für die anderen subjektivistisch-skeptischen Geschichtsbezirke wird es sich von genauer fragender Geisteshistorie vermutlich nicht minder nachweisen lassen.

Das Allein-Sein mit Gott ist die einzige primäre Quelle alles einsamen Fühlens und Bewußtseins: das ist das Resultat, das unsre bisherigen Fragen gezeitigt haben. Doch dieses Resultat scheint, wenn wir nun noch einmal und auf den nächsten Schritt des Erlebnisses hin das »Allein-Sein mit Gott« ins Auge fassen, einen sehr merkwürdigen Widerspruch, eine Aufhebung des ersten Resultates zu implizieren. Schon der eine Umstand macht Schwierigkeiten, daß alles Allein-Sein der Seele mit Gott ja doch immer nur die internsten, heimlichsten Schichten der Seele betrifft, nicht aber auch die in solchem Verhalten nur stummen, fraglosen Funktionen der Peripherie, nicht sogar auch die des Wollens und Wirkens, während doch auch von diesen, ja gerade von ihnen die Behauptung der »Fensterlosigkeit« gilt: nicht mit seiner individuellen, empirischen, sozusagen irdischen (nämlich auch am Irdischen teilnehmenden oder teilzunehmen fähigen) Seele, sondern nur mit deren innerstem, dem absoluten Kerne, der, wenn er in solchem Momente mit sonstigen Seelen verglichen werden könnte, in seiner letzten Nacktheit kaum von diesen unterschieden wäre, schaut Luther in seinen religiösinbrünstigen Stunden, schaut die Mystik, schaut Christus in Gottes

Auge; die individuell-empirische Seele aber ist es, für die aus solchem Erlebnis das Bewußtsein des Einzelseelischen aufkommen soll. Und noch tieferer Widerspruch begegnet uns aus dem, was dann die in solchem religiösen Kerne frierend einsame Seele Gott gegenüber wirklich erlebt; einsam ist sie, einsam wie Luther in der fruchtbaren Nacht der Verworfenheit, einsam wie der Mystiker, der in Qual und Sehnsucht die Einung mit der Gottheit erfleht, einsam wie Christus am Kreuze oder am Oelberg einsam war; aber diese Einsamkeit ist doch nur der vorbereitende, ist ein transitorischer Zustand von zuweilen nur Momentes Dauer, der nicht einmal immer heraussonderbar scheint; und dann, gleich nach solcher Einsamkeit, geht dies tiefste religiöse Erlebnis in genau sein Gegenteil über, schmilzt die eben noch einsamste, fremdeste Seele in die flutend unendliche Ewigkeit hin: Luther wird aus der dunkelsten Stunde im Jubel der Gnade emporgetragen, dem Mystiker verwandelt sich das Streben, Gott zu schauen, in völlige Vergottung, Eins-Werden mit der Gottheit, Christus befiehlt seinen endlichen Geist in die Hände des Vaters. Die Einzelseele, deren erstes Aufblicken von hier aus überhaupt nur möglich war, geht grade solcher Einzelseelenhaftigkeit in der paradoxen Folge völlig verlustig! die Süßigkeit des Todes für Antigone und wohl schon manchen Chthoniker, die gehaltene Freudigkeit des Sokrates, während der Schierling wirkt, sind weitere deutende Zeugnisse. — Und sogar auch auf das Irdische spiegelt dies letztere ab: auch das Irdische bekommt angesichts des unendlichen Gottes ein neu vergeistigtes, seelengetränktes Licht, so daß statt des prätendierten Bewußtseins von einsamem Sein das grade Gegenteil eintritt und sich demnach, in der äußersten Entfernung davon, das Urverhältnis wiederherstellt, in dem das All und alle Dinge wieder als beseelt erscheinen, wie ja denn die unio mystica stets dem Pantheismus sehr verwandt ist. Selbst auf das Zusammen mit Menschen, mit den übrigen »Einsamen« greift diese verklärende Allbeseeltheit über: in den christlichen Urgemeinden war jedes Zusammen der Gläubigen, bei aller »Einsamkeit« in den zentral religiösen Dingen, von solchem Innigkeitsgefühle durchdrungen, wie die sonstige Spätantike es nicht nur nicht der Intensität sondern nicht einmal der Qualität nach kannte; Luthers menschliche Beziehungen erhalten durch eben die Versöhntheit mit Gott, so sehr dies dem religiösen Zentralerlebnis gegenüber nur relativ periphere Seelengebiete angeht, die aber doch auch seelische sind, einen unsäglich rührenden Ton von Innigkeit, herzlicher Offenheit und oft Zärtlichkeit, der sogar für Luther und Luthertum wesenhaft charakteristisch ist.

Wir hatten freilich früher in diesen letzteren Bezeugungen seelischer Nähe innerhalb des Irdischen so wenig wie in dem Aufschluchzen von Christi Seele, wenn er aus einsamstem Gebet zu den schlafenden Jüngern zurückkehrt, Widersprüche gegen die Einsamkeit in den Stunden und Formen des eigentlichen Lebens gesehen — immerhin ist jetzt die menschliche Nähe nicht nur mehr, wie es damals schien, akzessorisches Beiwerk, sondern im Zusammenhang mit der Süße des Hinschmelzens zu den eschatologischen Mächten der gleichen Quelle entflossen, wie die scheinbar doch dazu widerspruchvollste Einsamkeit. Gleichwohl bleibt der Satz bestehen, daß aus dem Allein-Sein mit Gott und daß nur aus diesem alles andre Allein-Sein der Seele entstamme, wie ja doch auch in der menschlichen Nähe nach der Rückkehr ins irdische Hier bei Luther irgendein heimlicher Rest der Seele fühlbar abgesondert bleibt. Nur zeigt zumal das völlige Zerschmelzen, das selige Sich-Hingeben, Sich-Schenken und Eintrinken-Lassen in Gott oder Tod auf eben dem Punkte, wo die Seele am einsamsten war, daß die Einsamkeit . . . nur Zeitspanne ist, sei sie kürzerer, sei sie längerer Dauer, Zeitspanne nämlich dort, wo die Seele, an den beiden hier als solchen voneinander gerissenen Reichen des Ewigen und des Irdischen teilhabend, von dem einen ins andere übergeht: n u r in den weltlichen Bezirken ist letzte Einsamkeit unmöglich, n u r in den absoluten ist sie es auch, an der Wegscheide allein taucht sie mit schmerzlich-seligem Blicke abschiednehmend auf.

Damit aber sind Bestimmungen des Einsamkeits-Erlebnisses gefunden, die den von uns zuerst aufgestellten, zwar als provisorisch, jedoch als richtunggebend gedachten Einsichten durchaus widersprechen. Daß die Einsamkeit ein dauernder Zustand und sogar ein Wesen der davon betroffenen Seele sei, war damals, daß sie prinzipiell nur ein, obzwar stets wieder Durchscheinendes, doch in seiner Zentralität Vorübergehendes wäre, ist jetzt die fundamentale These. Auch die Passivität der sich schenkend hingebenden Seele in ihrem Allein-Sein mit Gott — denn alle aktiven Vorbereitungen dazu halten noch das Gefühl des Allein-Seins ab — stimmt schon nicht zu unseren früheren Sätzen, die z. B. auch in der rastlosen Suche nach anderer teilnehmender Seele, einer irren Aktivität also, Dokumente der Einsamkeit sahen. Gerade dieses letztere aber charakterisiert sich von selbst nur als Folge, als bloße Konsequenz einer Haltungsart, die ein vielleicht an sich Transitorisches aus irgendwelchen geheimen Gründen perpetuiert, womit dann der Inhalt des ersteren Einwandes sogar identisch wäre: gibt es einen Grund, den seiner

Essenz nach vorübergehenden Zustand, der zugleich nur ein Zustand des Wartens ist, auf diesem Punkte festzuhalten, den Erlebnis-Ablauf abzuschneiden — grade dort, wo die höchste Spannungs-Intensität erreicht, das Maß der rückwärts-drängenden Stauung mit der Jähe des Versinkens einen Moment lang in gleichgewichtiger Schwebe ist —, so ist die paradoxe Wirkung, daß nicht nur das Warten dauernd wird, sondern sich auch die Möglichkeit, sich alles einfach schenken zu lassen, in Suche und brennende Rastlosigkeit verwandelt.

Man könnte aus der Tatsache, daß schon die Sophisten eine theoretische Verabsolutierung des einzelseelischen Fühlens vorgenommen haben, auf das Vorhandensein jener Gründe schließen, den Erlebnis-Ablauf abzuschneiden. Es ist dort indes eine so gelegentliche, dazu so witzig stilisierte Notiz, bei der sogar auf der Stilisierung offenbar das ganze Gewicht lag, eine Notiz außerdem, die sosehr nur dienend, als Argument ganz andrer und erst als solcher zentral gedachter Zusammenhänge erscheint, die ferner so ohne gesamtumspannende Folgen auf die weitere Geistesgeschichte und vor allem ohne Metaphysifizierung geblieben ist, daß man nur zufällig-profanes Nacherleben und Anempfinden einer Seelenhaltung vermuten wird, die auch urtümlich in der Zeit ja vorhanden war; und nur auf Rechnung dieser äußeren Uebernahme wird man auch die Hypostasierung setzen, zumal eine ferne Erinnerung der Einsamkeit vor dem Unendlichen, wie wir an Luthers Beispiel erkannten, im wieder irdischen Dasein erhalten bleibt, was etwa an den Jüngern der Mysterienkulte auch sichtbar und wohl sogar ziemlich verbreitet gewesen sein möchte.

Erst in der Neuzeit haben wir wirklich die echte, sich auch im Gesamtgeist fruktifizierende und ebenso metaphysifizierende Verabsolutierung der Einsamkeit, und wir haben hier auch diese Verabsolutierung aus wiederum religiösen Gründen: im Calvinismus. Der Calvinismus erzeugt wohl die allerstärkste, nämlich allerprinzipiellste Einsamkeit der einzelnen Seele, und er erzeugt diese unsägliche Fremdheit und Abgeschlossenheit nicht nur als transitorischen Zustand, sondern als dauernd festgehaltene, ja als methodisch gezüchtete. Die außerordentliche praktische Begabung des Calvinisten, die seine Ethik zum geistigen Grunde der gesamten modernen Wirtschafts-, Gesellschafts-, Staatsformen gemacht hat, ist nicht (wie Max Weber erkannt hat) in der vielmehr eher katholischen oder selbst lutherischen »Weltoffenheit«, sondern in »innerweltlicher Askese« gegründet, die jedes auch nur leiseste Berühren der äußeren Dinge mit dem Herzen oder gar mit der Seele als böse verbietet und nur zur »Bewährung« und ohne jede innere Anteilnahme ihre lediglich äußere, aber

eben deshalb systematisch-methodische und rationale Pflege befiehlt. Und diese unsägliche innere Ferne gegen die Dinge steigert sich noch gegenüber den Menschen: der aus manchen calvinistischen Lebensanweisungen so vernehmlich sprechende, jedem »natürlichen«, vor allem jedem antiken Menschen so ungeheuerlich, fast lästerlich vorkommende Satz, der die Freundschaft verbietet, jedes menschliche Nahesein, jedes Vertrauen verbietet und statt dessen die seitdem zu einem ethischen Ideal gewordene »Reserve« befiehlt, ist Dokument einer nun bis ins Tiefste und Letzte gehenden Einsamkeit, Einzelseelenhaftigkeit, die methodisch gezüchtet und konserviert wird. Fragen wir nun aber nach dem Grunde dieser sonderbaren Geistesverfassung, so ist die Antwort auch hier — und diesmal ausdrücklich — das Stehen vor Gott, das aber jetzt nicht mehr wie früher transitorischer Zustand vor dem Versinken in Gott ist, sondern stets und bewußt, ja gewollt, den Charakter des Gegenüber behält. Der Befehl der absoluten inneren Ferne von allen Dingen, die auch nur irgendwie zu lieben, mit seinem Herzen wertzuhalten schlechthin Sünde wäre, ist in der fundamentalen Scheu vor »Kreaturvergötterung« basiert, das Verbot der Freundschaft ist deshalb notwendig, weil jede Freundesliebe »Gott etwas wegnähme«: nur Gott gegenüber darf die Seele als solche vortreten und — dies ist das wichtige Neue — niemals darf solches Gegenübertreten sich, wie noch dem Lutheraner, in unio mystica verwandeln, die alle Einsamkeit wieder verschmelzen und nach der Rückkehr auch im Irdischen ausgelöscht lassen würde, denn alle unio mystica ist, in wenn auch intensiverem Sinne, stets gefühlshaft, alles Gefühlshafte aber kann, wenigstens der Möglichkeit nach, bloßes Teufelsblendwerk sein. Immer ist sich der Calvinist, auch in der leidenschaftlichsten religiösen Hingabe, des ungeheuren Abstandes von Gott bewußt, ja diese Distanz wird künstlich, methodisch, rational gepflegt, damit sie nicht in nur Gefühlhaftes übergehe. Auch der »Gottesdienst«, der sonntägige Psalmengesang, der im übrigen allerdings eine, vielleicht die einzige erlaubte Aussprache der calvinistischen Seele ist, worin diese Seele zu Preis und Jubel Gottes emporsteigt, vereint mit anderen Seelenstimmen im Chore und doch von jeder andern unendlich getrennt, einsam und fremd jede einzelne Linie gegen alle andren im dennoch harmonisch kunstvollen Gesange der reichgebildeten Liturgik, ist wie jedes sonstige »Irdische«, zu dem auch der »Gottesdienst« gehört, ist wie Staat und Gesellschaft und Wirtschaftssystem, die daneben freilich außerdem noch »Bewährungs«-Möglichkeiten bieten, nur »zur Ehre Gottes« da, diesen selber gar nicht berührend. Die Hingabe

an Gott, aus der ja auch hier die Seeleneinsamkeit allein entstanden ist, allein entstanden sein und überhaupt entstehen kann, wird offenbar an genau derjenigen Stelle abgeschnitten, wo die Seele in der unio mystica mit Gott verschmelzen würde, was natürlich — hier ist ebenso wie in der Notwendigkeit, alles Irdische einerseits zur Ehre Gottes und zur Bewährung des eigenen Selbst gottgefällig zu gestalten und das anderseits ohne Inanspruchnahme der inneren Seele zu tun, der Entstehungsgrund für den calvinischen »Rationalismus« — nur durch die strengste, ständige und genaue Selbstkontrolle, nur methodisch und rational geschehen kann.

Abgeschnitten wird die Gotthingabe kurz vor dem Moment des Zerschmelzens, auf einem Abgeschnitten-Werden des natürlichen Erlebnisverlaufes basiert die Umwandlung der transitorischen, doch tief schicksalshaften Einsamkeit in eine dauernde und gewollt-kontrollierte. In diesem Charakter als Abgeschnitten-Werden aber, das ohne Zweifel eine Pervertierung rechtmäßiger Zusammenhänge ist, liegt trotz der religiösen Gründe, die auch das Abgeschnitten-Werden allerdings hat, zugleich aber auch schon die »Kritik«, die dann von der Historie vollzogen worden ist. Die Abdämmung nämlich jedes anderen Religiösen als des »zur Ehre Gottes« kulthaft geregelten mußte notwendig zum Absterben des Religiösen überhaupt führen, selbst wenn die jetzt Selbstzweck gewordenen Formen, die durch solche prinzipielle Erstarrung sogar nur noch dichtere Zähigkeit der Weiterexistenz bekamen und gerade im puritanisch-calvinistischen England noch heute haben, sorgfältig beobachtet wurden. Die Formen starben nicht mit ihrem religiösen Kerne ab, und ebensowenig starb das Ethos der »innerweltlichen Askese«, das noch weiten Bereichen der heutigen Lebenssysteme zugrunde liegt: der Calvinismus ist der Ursprung für die der Gegenwartswelt so charakteristische Schätzung der Arbeit, der Leistung auf der einen Seite ebenso wie für die Herabminderung jeder spontanen und zumal jeder sinnlichen Freude zu dem, was man »Zerstreuung« nennt, auf der andern; der Calvinismus ist der Ursprung auch dafür, daß noch heute die Freundschaft, höchstens Frauen und Kindern nachsichtig zugestanden, zwischen Männern leicht als komisch und oft als unangenehm empfunden, das Wort aber entweder ängstlich vermieden oder bis zur »Geschäftsfreundschaft« degradiert wird. So ist auch die Einsamkeit, die Einzelseelenhaftigkeit vom Calvinismus aus strukturierender Einschlag in dem gesamten modernen Lebensgewebe geworden, weiterexistierend und sich sogar verbreitend, obwohl der religiöse Grund längst erloschen ist. Freilich hat dabei auch die Einzelseelenhaftigkeit

eine, obwohl auch ihrerseits schon im Ursprung dem Prinzip nach angelegte Umwandlung erfahren: eingestellt nämlich immer nur auf »Aufgaben«, die zu »erledigen« waren, ohne auch nur ein Recht zu innerer Anteilnahme, selbst für Gott und das ja durch doppelte Gnadenwahl vorher festgelegte Seelenheil nichts zu tun imstande, sondern nur Gottes Ehre durch systematisch-methodische, doch quantitativ wie qualitativ höchstgesteigerte Tätigkeit befördernd, mußte ebenso wie die Religion so auch die Seele im eigentlichsten und innersten Verstande verkümmern, mußte zum bloßen Träger und Schnittpunkt rationaler Relationsfäden werden, deren selbstzweckhaftes (ursprünglich gottgefälliges) System sich über den Seelen und doch immer nur von ihnen als den Trägern aus erhob; die Seele war, nachdem ihr innerstes Zentrum durch die Unmöglichkeit es auszuwirken abgestorben war, zum bloßen Funktionsgliede in dem sich selbsttätig haltenden, regelnden, kontrollierenden System geworden, blieb aber durchaus vereinzelt, ohne Brücke zu jedem nächsten, blieb »einsam«, obwohl nach dem Zerfall der Einsamkeit mit Gott kaum noch etwas da war, das seine Einsamkeit hätte fühlen können: nur die Rastlosigkeit und ewige Unbefriedigtheit, die jetzt, nach der Zerkrümung des religiösen Ursprungs und Kernes, ja sehr wohl an die Stelle der ehemals sich schenkenden Hingabe treten konnte, war im allgemeinen und soweit überhaupt noch etwas davon gefühlt wurde, der Rest jener früher so tiefen, schmerzlichseligen »Einsamkeit«.

Erst vom Calvinismus aus (dem wir, in allerdings gegenwärtig nicht zu belegender Weise, auch den Jesuitismus zuordnen) ist auch, sowohl in diesem wie in manchem anderen Betrachte, die Philosophie des Descartes, wie weiterhin die des Leibniz und die des Berkeley, möglich geworden. Freilich stellen sich daneben und sich seltsam mit jenen vermischend pantheistische Tendenzen, die überhaupt von Anfang an, obwohl aus anderen Quellen, dem Calvinismus sehr durchgreifend bei- und eingegliedert waren: wir können hier nicht untersuchen, wie diese Verbindung entstanden ist; sie bildet in ihrer Doppelheit und höchst rätselhaften Einheit die geistige Grundlage, nicht nur der modernen Philosophie, sondern darüber hinaus des gesamten modernen Weltsystems und Lebenssystems überhaupt. Wesentlich diese Verbindung war es nun, die auch innerhalb des Calvinismus die religiösen Kräfte lebendig hielt und umgekehrt, außerhalb seiner, eine Religionsform vorbereitete, die calvinische Fühlensweisen auch im Pantheismus bewahrte. Wesentlich dieser Verbindung ist es auch zuzuschreiben, daß das Erlebnis der Einsamkeit, das nämlich

im Calvinismus allein nach dessen religiösem Zerfall notwendig hätte verdorren müssen, zunächst überhaupt erhalten blieb: selbst als bloße Rastlosigkeit und irres Suchen der Seele nach Teilnahme bezeugt sich in der Maschine gewordenen Welt eine Sehnsucht, die positiver Speisung bedarf; und so ist in allen abgeschwächteren Ausdrucksarten der Einsamkeit ein Einschlag, der über den nur die Abschwächung bewirkenden Calvinismus hinausweist. Anderseits ist aber auch die echte und volle Einsamkeit, die sich nun vor der pantheistisch erlebten Unendlichkeit, und die sich von jetzt an, wenn auch nicht als häufige, so doch als allseitig gekannte Seelenhaltung auftat, nicht ohne die vom Calvinismus erzeugte Einzelung alles Seelischen denkbar, die dem natürlichen Menschen ja völlig fremd, erst dem Calvinisten urtümliches Dogma ist, doch dann auch außerhalb dessen fast allenthalben bleibt.

Und so ist denn auch die Darstellung der Einsamkeit in der Kunst die Gnade des Zeitalters geworden, da jene Durchdringung zuerst — wie bei Descartes — statthatte: in einigen, besonders späteren Porträts Rembrandts; die Einsamkeit jener Greisin in Petersburg, die schon in eine andre Welt hinübersieht, dort schon die eigentliche Heimat ahnt und auf der Erde schon fremd ist, und die doch der Erde noch angehört, ganz menschlich und hier: das bezeugt zugleich die einzige echte und originäre Einsamkeit, die es gibt, bezeugt zugleich das Kenntlich- und sozusagen Verbreitet-Geworden-Sein dieses seltenen Erlebnisses. Kaum noch sonderbar wird es uns nach dem früher Vorangegangenen sein, daß der Maler der tiefsten Einsamkeit auf der anderen Seite auch der Maler des zartesten und innigsten Ueberfließens einer einen Seele in eine andre gewesen ist: in neben manchem andren, der Judenbraut. — Wie wir übrigens nicht unerwähnt lassen wollen, war es damit also doch nicht die Plastik, sondern die Malerei, der die Einsamkeit sich gab: die umgebende Luft gehört eben doch substantiell, nicht nur qualitätslos zu der ja in sie hinschmelzenden, hinzuschmelzen bereiten Seele hinzu, wenngleich es charakteristisch ist, daß Rembrandt den Hintergrund oft etwas »unsachlich« zu behandeln liebt.

Rembrandt ist nur einer der frühesten und freilich der unvergleichlichste Zeuge, daß das Einsamkeits-Erlebnis nun wirklich »in der Welt« war:/wir begegnen seinem Ausdruck/von jetzt an öfter, wenngleich/allerdings nur selten rein und vor allem selten ohne Vorkehrung der doch nur a u c h zur Einsamkeit gehörenden Negativität. Eben diese Negativität hat nun aber, in sonderbarer Umkehrung und zugleich doch auch Bestätigung des Originären, ganz zuletzt

noch einmal zu einer neuen und nicht minder echten Einsamkeit geführt. Schon wenn die erschütterte Schau in ein mittlerlos sich offentuendes Absolutes durch ein auch die moderne Seele, ja grade diese noch zuweilen erschreckend überfallendes Gefühl für die Unheimlichkeit (»Un-heimlichkeit«) und Fragwürdigkeit alles Seins und Geschehens, die Phänomenalität auch selbst noch der eigenen peripheren Seelenbezirke, vor allem ferner für das »Dämonische«, das »Getrieben-« und »Unverantwortlich-Sein« ersetzt wird, ist an die Stelle des einzig positiven Vor-Gott, dem man sich schauernd schenken könnte, ein Unglaube getreten, der solche Seligkeit durchaus nicht vergönnt, dabei aber dennoch nicht weniger als auch der Glaube die Kraft hat, die wahre und echte Einsamkeit zu erzeugen. Freilich gehört zu dieser Form, in der gleichsam das Negative selber wieder positiv wird, eine ahnende Anerkenntnis jenseitiger Bereiche, die bis zu leidenschaftlichem Verlangen anschwillt. Das historische Beispiel dafür ist die Einsamkeit Friedrichs d. Gr., in der die Menschenverachtung nur die eine Seite, die andre aber das brennende und doch zugleich unstillbare Begehren nach »Gebet« war.

Grade angesichts dieser Einsamkeit des späten Friedrich aber könnte man nun noch einmal alle unsere Ansätze in Frage gestellt glauben: ein König, so könnte man meinen, hat keine Freunde, keine Genossen, und lediglich dies äußere Moment der »sozialen Stellung« ist es, was hier die Einsamkeit hervorbringt. Der Einsamkeit des Thrones gesellt sich dann mit vollkommen gleicher Strukturiertheit die nur scheinbar umgekehrte, in Wahrheit ebenso nur äußerlich-sozial motivierte Einsamkeit auch grade kleinen und gedrückten Menschtums und überhaupt jede in gesellschaftlicher Exzeptionalität begründete und demnach jedenfalls auf diese Weise mögliche Einsamkeit. Indes das Resultat solcher Provenienz ist doch stets ein bloßes Negativum: wie ihre Basis, so besteht auch die daraus hervorgehende »Einsamkeit« nur in einem Mangel, dem Mangel an Gleichgestellten und darf daher nicht — unsre einleitenden Bemerkungen haben diese Unterschiede ja klargelegt — als eigentliche »Einsamkeit« im wirklich vollen Sinne, sondern höchstens als ein Alleingebliebensein bezeichnet werden. Hinzukommt ferner, daß der Besitz der Krone nicht weniger oft auch ein lust- und glückhaftes Genießen der Herrschaft, des freudig offenen Tuns und Befehlens hervorbringt, wie das Gefühl der Kleinheit, der Gedrücktheit häufig in Ressentiment oder Revolte umschlägt. Allenfalls mag die Ausnahmehaftigkeit der äußeren Stellung, gleichgültig ob sie durch Verschiebung nach oben oder nach unten erreicht wird, ein besonders

günstiger Wachstums- d. h. Nährboden für die echte Einsamkeit sein — der wachsende Keim selber ist jedenfalls etwas andres.

Aber die »äußere Stellung« braucht man ja nicht unter allen Umständen als nur »äußere« zu verstehen: sie kann ihrerseits ihre Herkunft in dem qualitativen Wesen der Persönlichkeit haben, das dann als solches mit jener zusammen auch die Einsamkeit erzeugt und also als der positive Keim dieser anzusehen wäre. Auch läßt sich ganz unabhängig von allem Sozialen, da dies sich ja zumindest nur als eine parallele Konsequenz darstellt — der »Keim« der Einsamkeit schafft sich dann gleichsam nebenbei auch noch deren günstigsten Nährboden — das letzte Motiv der Einsamkeit unmittelbar in dem qualitativen Wesen der Persönlichkeit suchen, läßt sich demnach z. B., wie es im Falle Friedrichs ja ohne Zweifel zutrifft, an die Stelle der Einsamkeit des Thrones die auch sonst oft bezeugte und bekannte Einsamkeit der menschlichen Größe setzen. Die Ausnahmehaftigkeit, um die es sich dann wiederum handelt — wiederum ist auch die Größe nur das eine, das nur nach der einen Seite ausschlagende Beispiel —, wäre dann eine innerliche und, wenn überhaupt, als innerliche bewußte: das Gefühl der Einmaligkeit, der Besonderheit und Unvergleichkeit der nie mit einer andren verwechselbaren und sogar mit keiner anderen je die geringste Gemeinsamkeit, daher auch nicht die geringste Gemeinschaft habenden Seele wäre es hier, was die Ausnahmehaftigkeit, die jetzt nun innere Ausnahmehaftigkeit und damit zugleich die Einsamkeit erzeugte. Sogar ließe sich die auch in dieser »inneren Ausnahmehaftigkeit« ja immerhin noch liegende Negativität noch weiter zurückdrängen, indem man das »Zugleich« des Entstehens für die Ausnahmehaftigkeit und die Einsamkeit sehr betonte: das eigentlich Positive ist hier ja nicht das Unterschieden-Sein, das Anders-als-Andre-Sein, das sich vielmehr als bloße Folge herausstellt, sondern das nur tatsächlich nie mit einer andren geteilte Besonders-Sein, das Spezifisch-Sein oder besser das Spezifische der eigenen Seele. Daß sich dies dann als Ausnahmehaftigkeit und nur »zugleich« mit ihr als Einsamkeit äußert, würde der letzteren ja nicht widersprechen, da es der Einsamkeit ja doch im tiefsten Wesen eigentümlich ist, daß von »eigenem« innersten Seelenkerne zu einem »fremden« kein Weg hinüberführt, daß die Menschen »einander« kaum je verstehen und sich jedenfalls nie im letzten Sinne zu »helfen« imstande sind. Gleichwohl charakterisiert sich bei genauerem Hinsehen das Besonders-, das Anders-Sein nur als ein recht vorläufiges Motiv zur Einsamkeit, charakterisiert sich eine derart motivierte Einsamkeit (die man etwa als »quantita-

tive Einsamkeit« bezeichnen könnte) nur als ein noch relativ oberflächliches Erlebnis, das den Namen der Einsamkeit nur illegitim für sich usurpiert. Denn die wahre Einsamkeit beschränkt sich so sehr auf den allertiefsten und zugleich aber auch allerärmsten, ganz nackt darin bloßgelegten Seelenkern, daß ein Bewußtsein der Unterschiede von Andren kaum noch besteht und vielmehr sogar durch das dem völlig gegnerische Bewußtsein ersetzt wird, alle anderen Seelen seien in ihrem letzten Kerne ebenso arme, hilfsbedürftige und von der eigenen kaum unterschiedene Seelen, die das und die damit in Eines geschmolzene Einsamkeit nur nicht merken, weil es noch von dem Gelärme des Aeußeren und darunter dem des eigenen Besonders-Seins übertäubt wird. Was aber gerade die »Einsamkeit der Größe« angeht, so ist die hier in Betracht kommende »Größe« ja selber nur darin begründet, daß sie vor neu und mittlerlos geschauter Unendlichkeit steht, wie auch die Hoheit des Thrones nur da als Einsamkeit des Thrones erlebt wird, wo einer priesterlichen Natur die Krone als die irdische Vertretung der Gottheit erscheint. Und ebenso werden kleine, gedrückte Menschen dies Klein- und Gedrücktsein nur dann mit dem Erlebnis der Einsamkeit durchtränken, wo es ihnen zu einem gleichsam weltanschaulichen Symbol alles Menschlichen überhaupt, der Kleinheit nämlich vor Gott oder dem Universum wird.

»Einsamkeit vor Gott« war auch die Einsamkeit Friedrichs d. Gr., nur daß Friedrich nicht »an Gott glaubte«. Aber diese Glaubenslosigkeit war hier doch noch mit dem leidenschaftlichsten Begehren nach Glauben gemischt — eine letzte Steigerung wäre es daher, wenn die Glaubenslosigkeit unmittelbar und ohne neuen Uebergang zu wiedergeborenem Glauben das doch notwendig der Transszendenz zugewandte Erlebnis der Einsamkeit aufbrechen ließe. Auch diese Einsamkeit ist Ereignis geworden: in der Einsamkeit Nietzsches. Sehr leicht wird man mit der gewöhnlichen Erklärungsweise geneigt sein, auch diese Einsamkeit gleich bloß profanem Allein-Sein aus dem Mangel an Freunden, Genossen, begleitendem Verständnis zu deuten, und in der Tat möchte wohl die Einstimmung von Außen ihre Qual zuweilen gelindert haben: ihr eigentlicher Grund war auch hier ein unmittelbares und neues »Stehen vor Gott«, nicht aber, daß nicht noch Andre vor dem gleichen Gotte standen. Nur ist — und das macht Nietzsches Einsamkeit zu noch einmal ganz originärem und doch nur negativem, ins Tiefste furchtbarem Erlebnis — Gott hier durch völlige Entgötterung ersetzt: die Einsamkeit Nietzsches ist die Einsamkeit vor dem gottgewordenen Nichts, einem Nichts, in dem auch Faust nicht mehr ein All zu finden hoffen könnte.
